Martin Butzer's

Anschauung von der christlichen Oberkeit, dargestellt im Rahmen der reformatorischen Staats- und Kirchentheorien.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität

zu Freiburg i. Br. 1932

vorgelegt von

Rudolf Schultz

aus Magdeburg.

M. v. Nordheim'sche Buchdruckerei, Zella-Mehlis Thür. 1932

Referent: Professor Dr. Gerhard Ritter
Korreferent: Professor Dr. Philipp Funk
Tag der mündlichen Prüfung: 18. Dezember 1931

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Jnhaltsübersicht

Seite

Vorbemerkungen.

I.

Biographische Voraussetzungen: Butzers Organisationstätigkeit in ihren engeren u. weiteren Kreisen.

§ 1 Butzers kirchenpolitische Aufgaben in Oberdeutschland. 4

a) Die besondere Situation in Straßburg.
b) Das Verhältnis zu Calvin.
c) Autorative Stellung in den schwäbischen Reichsstädten.

§ 2 Erweiterung der Butzerschen Einflußsphäre. 11

a) Zur Reformation in Pfalz- Zweibrücken.
b) Die Kirchenorganisation in Hessen.
c) Das Responsum im Hamburger Kapitelstreit.

§ 3 Butzer und die englische Reformation; Nachweis gegenseitiger Einwirkungen. 18

a) Soziale und kirchliche Zustände Englands im Spiegel Butzerscher Darstellung.
b) Einwirkungen Butzers auf diese Zustände.
c) Die Schrift „De regno Christi", eine teilweise Modifizierung Butzerscher Ideen unter dem Einfluß englischer Verhältnisse.

II.

Butzers Lehre von der Kirche, vom Staat und ihrem rechtlichen Verhältnis zu einander, verglichen mit den Theorien anderer Reformatoren.

§ 4 Fundamente der Butzerschen Theologie und Kirchenlehre. 31

Seite

a) Theologie.
b) Kirchenlehre.
c) Juristische Begründung.

§ 5 Elemente der Staatslehre in Butzers Gedankenwelt. 47

a) Der Anteil der Reformation an der Entwicklung der Staatssouveränität.
b) Der Begriff der „christlichen Oberkeit" bei Butzer.
c) Obrigkeit und Untertanen.

§ 6 Das Verhältnis von Staat u. Kirche. 58

a) Das Landeskirchentum als Konsequenz der territorialfürstlichen Entwicklung.
b) Harmonisches Zusammenwirken im Ideal der höheren Einheit „civitas Dei".
c) Trotzdem Trennung der beiderseitigen Sphären.
d) Das weltliche Regiment insbesondere der Obrigkeit vorbehalten.
e) Erfordernisse christlich- obrigkeitlicher Kirchenpolitik.
f) Zur Frage der Gewissensfreiheit.

III.

Organisationsfragen der reformatorischen Praxis im Spiegel der Schriften Martin Butzers.

§ 7 Die Gemeinde als Faktor im Verfassungsleben der Kirche. 84

a) Mitwirkung bei wichtigen Vorgängen.
b) Gemeindeämter.
c) Kirchliche Sittenzucht.

§ 8 Wirtschaftliche Probleme der Kirchenpolitik. 95

a) Besitzrecht am Kirchengut und Formen der Verwendung.
b) Die Verwaltung des Kirchengutes.

Ergebnis. 104

Anhänge: Quellenzitate. Verzeichnis der benutzten Quellen und der mehrfach zitierten Darstellungen.

*

Vorbemerkungen.

Unter den nicht wenigen Charakterköpfen der Reformationszeit nimmt der führende oberdeutsche Reformator eine hervorragende Stelle ein. Tragische Verkettungen des Schicksals ließen Martin Butzer hinter den größeren Gestalten Luthers und Calvins im Urteil der Nachwelt zurücktreten. Wenn man ihn im Vergleich zu Melanchthon dahin charakterisiert hat, daß er „fester als dieser in großen und weniger eigensinnig in kleinen Fragen gewesen sei“ [1], so liegt darin zugleich der doppelte Grund dafür angedeutet, weshalb er sich neben jenen Erfolgreicheren nicht hat durchsetzen können: Die für ihn typische konziliante Kompromißpolitik hielt ihn von derjenigen scharfen Herausarbeitung und bekenntnismäßigen Festlegung seiner Lehrmeinungen ab, deren es in jenem religiös radikalen Zeitalter bedurfte. Das Undankbare jeder Mittlerstellung sollte sich an ihm erweisen. Andererseits, eben weil er fest in großen Dingen war, besiegelte er seine evangelische Ueberzeugungstreue mit der Standhaftigkeit gegenüber dem Interim, die ihn zwang, die Konsequenzen zu ziehen, d. h. seine Stellung in Straßburg und damit sein Lebenswerk aufzugeben. Die kurze Zeit des Exils in England reichte nicht mehr aus, hier neue Wurzeln zu schlagen. Die Ansätze seiner dortigen Reformen haben die bald nach seinem Tode (1551) einsetzende blutige Reaktion nicht überdauert oder gingen später im Calvinismus völlig auf. Im deutschen Protestantismus vollends tat die Feindschaft der in Straßburg, dem Zentrum der Butzerschen Wirksamkeit, aufkommenden lutherischen Partei seinem Fortleben nur allzu wirksame Einbuße.

---

[1] C. Varrentrapp, Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln. Leipzig 1878, S. 106.

Steht auch heute Butzers Verdienst außer jedem Zweifel, so betrachtet man ihn doch im allgemeinen nur in seiner unionistischen Bedeutung; man pflegt in ihm den einzigen Politiker unter den damaligen Theologen zu erblicken, der als solcher nicht nur in reinster irenischer Tendenz, sondern auch ausgerüstet mit allen Mitteln persönlicher Eignung die Konkordie des Protestantismus und zeitweise sogar die gesamtkirchliche Reunion betrieben hat und dadurch, daß er die Oberdeutschen tatsächlich dem Luthertum gewann, Mitschöpfer der protestantischen Machtstellung geworden sei. Damit begreift sich aber nur eine Hälfte seiner Leistung. Die andere dürfte in der bedeutenden organisatorischen Tätigkeit des überaus arbeitsamen Mannes bestehen, verbunden mit einer reichen literarischen Tätigkeit, deren Früchte infolge ungünstiger bibliographischer Umstände noch längst nicht völlig ausgewertet sind. „Man wird darangehen müssen, auch die kirchenrechtliche Bedeutung Butzers im Zusammenhange und auf ihre Beziehungen zu Calvin hin zu untersuchen". (Hans von Schubert[2]). Gerade bei dem oberdeutschen Reformator nun läßt sich diese Forderung ausdehnen im Sinne einer Wertung seines Schrifttums nach dessen staats- und kirchentheoretischem Gehalt überhaupt, und zwar unter Einbeziehung der großen Reformatoren mit ihren entsprechenden Ansichten. Es wird sich dabei vorzugsweise um Begriff und Aufgaben „christlicher Oberkeit" handeln und um Butzers praktische Stellungnahme zu derselben.

Ein grundlegender historischer Teil unserer Untersuchung wird seine Tätigkeit in der angegebenen Richtung zum Gegenstand haben, also mit Beschränkung auf die Art, wie er in einzelnen Fällen praktisch das Verhältnis von Staatsgewalt und Kirche zu gestalten versuchte. Während — abgesehen von der notwendigsten Darlegung der historischen Situation — auf einen zusammenhängenden Bericht der Ereignisse in ihrem Ablauf verzichtet wird, sollen doch charakteristische Züge der aus dem jeweiligen Anlaß entstandenen literarischen Schöpfungen schon hier hervorgehoben werden. So steht die Darstellung der biographischen Voraussetzungen in innerer Verbindung mit den fol-

---

[2] In „Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte" 1904, III. S. 13.

genden Ausführungen mehr systematischer Art, die ihrerseits wiederum durch historische Begründung der Beziehungen Butzers zu den anderen Reformatoren den Zusammenhang mit den faktischen Gegebenheiten zu wahren versuchen. Damit sind die Richtlinien gegeben für eine Untersuchung, die den Reformator nicht sowohl als Unionstheologen und -politiker, sondern vielmehr als Organisator und Theoretiker würdigen will.

*

I. Biographische Voraussetzungen: Butzers Organisationstätigkeit in ihren engeren und weiteren Kreisen.

§ 1. Butzers kirchenpolitische Aufgaben in Oberdeutschland

a) Die besondere Situation in Straßburg.

Günstige lokale Vorbedingungen.

Von Anfängen in pfalzgräflichen, Sickingenschen und Weißenburger Diensten abgesehen, wurde Straßburg der eigentliche Ausgangspunkt für Butzers Wirksamkeit, um deren Zentrum zu bleiben bis zur Verbannung. Wie keine andere Stadt war diese für ihn geeignet, hier zum Politiker auszureifen und sich die nötige Großzügigkeit des Blickes anzueignen. Von jeher ein Brennpunkt des geistigen und religiösen Lebens Deutschlands, in welchem Toleranz neben Ernst und Tiefe Tradition geworden, verdankte die Hauptstadt des Elsaß nicht nur ihrer günstigen geographischen Lage — zwischen Schweizer und Wittenberger Einflüssen —, sondern auch ihrer äußeren Macht und einer berühmten, sorgfältig ausgebildeten Verfassung ihre Bedeutung in der deutschen Reformationsgeschichte. Straßburg wurde Butzers Schicksal; im Mai 1523 als Flüchtling hier angelangt, war er bereits nach Jahresfrist die Seele des Kirchenwesens der Stadt. Zwei Hauptdaten der Straßburger Reformation stehen inallzu engem Zusammenhang mit unserem Problemgebiet, als daß sie hier übergangen werden dürften: 1524 nimmt der Rat nicht ohne heftige Gegenwehr des Bischofs und der Kapitularen die Besetzung der Pfarreien von sich aus in die Hand, was im Prinzip den Uebergang der Kirchenhoheit an die Stadtobrigkeit bedeutet. Die neuen Prediger, voran Butzer, reformieren den Gottesdienst, so daß die Umwälzung in diesem Jahre im wesentlichen sich vollendet. Das Ganze wird 1529 gekrönt durch die gemeinsam von Rat und Zünften betriebene Abschaffung der Messe, eine Tat, „der an Wichtigkeit seit

Jahrhunderten in der stattlichen Bürgerrepublik nichts gleichgekommen“ [3].

Die führenden Reformatoren und der Rat der Stadt: rechtliche Regelungen und politisches Zusammengehen.

Für die Gesamtheit der kirchlichen Zustände, auf die es uns hier vor allem ankommt, bietet ein Brief Wolfgang Capitos, des Stiftpropstes von St. Thomas, an Oekolampadius vom 23. Jan. 1526 eine ausgiebige Quelle [4]. Die Lage wird als schwierig dargestellt angesichts der Verleumdungen seitens des altgläubigen Klerus und der beginnenden Feindschaft mit den Wittenbergern, die die Hinneigung zu Zürich den Straßburgern eintrug. Der um 13 Jahre jüngere Butzer, der persönliche und Gesinnungsfreund des Schreibers, wird bereits als coryphaeus et columna bezeichnet, und das kirchenpolitische Verhalten der Obrigkeit erscheint im günstigsten Lichte. Capito ist es auch, der den Kampf gegen die rechtliche Exemtion der Geistlichen aufnimmt, deren Beseitigung von der Bürgerschaft lebhaft gefordert wurde. In einer Flugschrift von 1524 stellt er sich auf den Standpunkt, „das die pfaffheit schuldig sey burgerlichen Eyd zu thun, On Verletzung jrer Eeren“, und in einem auf Wunsch der Zünfte an den Rat gerichteten Schreiben (1528) anläßlich der Meßfrage [5] fixiert er das Verhältnis der Geistlichen zur Stadtobrigkeit im Sinne einer strengen Beschränkung der ersteren auf geistliche Angelegenheiten: Die Stadt „im Zeitlichen“ regieren zu wollen, stände ihnen übel an. Auch Butzer hatte sich in zwei Schriften vom Jahre 1523 über diese Frage u. a. ausgesprochen (vgl. Zitate I — III im Anhang): „Martin Butzers ußschreiben vnd Artickel offentlich zu Weissenburg angeschlagen“ sowie „Martin Butzers an ein christlich Rath vnd Gemeyn der stat Weissenburg Summary seiner Predig daselbst gethon“. Beide [6] werden uns in ihrer frischen, durch keinerlei Kompromißrücksichten gehemmten Originalität unten noch mehrfach beschäftigen. — Mit den in jenem Schreiben

---

[3] J. Wilhelm Baum; Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren. Elberfeld 1860. S. 441.

[4] v. Baum mitgeteilt S. 346 ff.

[5] von Baum mitgeteilt. S. 435 ff.

[6] von Erichson mitgeteilt (Festschrift zur 400 jährigen Geburtsfeier M. Bucers, 1891).

Capitos von 1526 angedeuteten Schwierigkeiten erschöpften sich die politischen und kirchlichen Probleme keineswegs. Bauernkrieg und Täuferwirren suchten auch das Elsaß heim. In Gemeinschaft mit Capito und Matthäus Zell, dem volkstümlichen Münsterpfarrer, predigte Butzer kurz nach Ostern 1525 vor einer nach Tausenden zählenden, drohenden Menge der Aufständischen im Namen des Straßburger Rates, an den diese sich zur Vermittlung gewandt hatten, von christlichem Regiment und Gehorsam. Den begütigenden Ton dieser Verhandlungen bezeugt ein damals von Capito, dem Vornehmsten der Gesandschaft, „An Erasmus Gerber und die Regenten der Versammlung zu Altorf" gerichtetes Mahnschreiben[7] (vgl. Zitat IV). Neben der maßvollen Haltung des Magistrats kann es als Butzers Verdienst angesprochen werden, daß er das Gemeinwesen vor sozialen und religiösen Erschütterungen bewahrt hat, wie sie bald darauf Münster i. W. nicht erspart blieben. Weilten doch in Straßburg die Carlstadt, Hetzer, Schwenckfeld und besonders Clemens Ziegler und Melchior Hofmann, so daß die Stadt als Hauptsitz des Wiedertäufer- und Sektentums vor der Münsterer Katastrophe gelten kann. Anrich[8] und Diehl[9] stimmen darin überein, daß die Gefahr, die von dem staats- und kirchenfeindlichen Individualismus der Schwärmer her drohte, durch Butzers verfassungsmäßige Ausgestaltung der Kirche, also durch Betonung ihres genossenschaftlichen Charakters beschworen worden sei.

Die Kirchenordnung von 1534.

Es geschah dies in Straßburg — wie später in Hessen (§ 2 b) — in Form der Einführung einer Kirchenordnung (1534), an deren Zustandekommen der Reformator auf Grund seiner persönlichen Autorität sowie besonders seiner hervorragenden Rolle bei einer Synode des Vorjahrs (wirksame Widerlegung der Sektierer) maßgebend mitbeteiligt war. Als Typus einer Butzerschen Organisationsform muß sie in einigen für uns wichtigen Zügen hier gekennzeichnet werden. Die Vorrede[10] berichtet von den

---

[7] Baum, S. 318 (l. c.).

[8] Gustav Anrich, Martin Butzer. Straßb. 1914. S. 39 ff.

[9] Wilh. Diehl, Martin Butzers Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen. Halle 1904 (Verein f. Reformationsgeschichte). S. 45 ff.

[10] Aemilius L. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Weimar 1846. I, 232.

Vorverhandlungen (Beteiligung der Gemeinde in Form einer Schöffenabordnung ist vorgesehen; vgl. Zitat V) und Zwecken, welche neben dem Vorgehen gegen die Verächter der confessio Tetrapolitana und Einrichtung äußerer Kirchenbräuche namentlich in der Aufsicht über die Pfarrer beständen. Das Wesentliche der Neubildung ist die Gründung des Kirchenkonvents, bestehend aus den sieben Pfarrern und 21 Kirchspielpflegern (je einer Ratsperson, einem Schöffen und einem sonstigen Mitglied der 7 Gemeinden der Stadt)[11]. Die schwierige Frage der Erder Prediger wird in idealer Weise gelöst: Der Konvent, der auf zwei jährlichen ordentlichen Versammlungen geschlossen berät, hat mehrere Kandidaten vorzuschlagen und der Gemeindeausschuß einen derselben nach vorheriger Prüfung zu ernennen. Daß der Gewählte „der Christlichen gemeyn anmütig sei", wird derselben ausdrücklich vorbehalten[12] ebenso wie dem Rat die Bestätigung des Betreffenden. Auch in Hinsicht der „Conuocatz", die von je 3 Kirchspielpflegern in regelmäßigem Turnus zwecks Beratung engerer Gemeindeangelegenheiten alle 14 Tage abzuhalten ist, wird die Obrigkeit nicht übergangen (vgl. Zitat VI.). Trotzdem ist die Frage der Kirchenzucht — denn darin bestand vornehmlich die Aufgabe dieser Inspektionsorgane wie der Sinn der Kirchenordnung überhaupt — der wunde Punkt in Butzers Straßburger Kirchenpolitik geblieben. Wenn er dem Rate gegenüber hier bei weitem nicht so erfolgreich war wie Calvin in Genf, so ist der Grund dafür wohl weniger in seiner häufigen und langdauernden Abwesenheit von Straßburg zu suchen, die ihn etwa gehindert hätte, seinen Forderungen den nötigen Nachdruck zu verleihen: Vielmehr wird man Troeltsch beistimmen müssen, der in der verschiedenartigen Struktur der Verfassung beider Städte die Erklärung findet[13]. Danach ist Genf mit seiner außenpolitisch gefährteten Lage sowie seiner noch jungen Oligarchie mit wenig ausgebildeter Herrschaftstradition ein günstigerer Boden für Maßnahmen der erwähnten Art gewesen als Straßburg und andere Stadtrepubliken, wo ein auf seine Rechte eifersüchtig achtender Magistrat als Vertreter der oberen Klasse

---

[11] der 1529 unter Butzers Vorsitz errichtete Konvent war ein Provisorium und entbehrte noch der legitimen Sanktion.

[12] Richter l. c. I, S. 234.

[13] Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912. S. 681 ff.

jeder Neuerung leisester demokratischer Färbung mindestens mißtrauisch gegenüberstand. Nicht zuletzt dürfte als psychologisches Moment die größere persönliche Kraft Calvins, sein rücksichtsloser Wille in Anrechnung zu bringen sein. Das führt uns auf das Verhältnis beider Männer zu einander und seine reale Grundlage, die Straßburger Lehrzeit des Genfer Reformators.

b) Das Verhältnis zu Calvin.

Zeugnisse ihrer Freundschaft aus Briefen.

Eine Lebensfreundschaft war es, die die beiden bedeutenden Geister verband. Besonders der um fast zwei Jahrzehnte jüngere Calvin schaute zu dem deutschen Gesinnungsgenossen und anfänglichen Beschützer mit Verehrung auf. So versichert er in einem Schreiben vom 12. Januar 1538 an Butzer in Hinsicht auf diesen selbst: „excellentissimas dotes praeter pietatem non possum non colere ac etiam suspicere"[14]. Noch 1551 nennt er ihn „praestantissime vir et mihi semper ex animo colende pater"[15]. Wiederholt muß er den Freund gegen Verdächtigungen seitens Bullingers und der orthodoxen Züricher in Schutz nehmen; so heißt es z. B. „nemo tamen est qui religiosius studeat in simplicitate verbi Dei se continere"[16]. Andererseits ist für Butzers Stellung zu ihm bezeichnend sein Urteil[17] über den inzwischen rigoros genug auftretenden Genfer Hierarchen: „Non deberet vir ille occupari nisi in scribendo". So scheint er ihn mehr als den scharfsinnigen Systematiker geschätzt zu haben, wiewohl die Freundschaft von beiden Seiten unentwegt blieb.

Calvins Straßburger Lehrjahre und ihre Ergebnisse.

Begründet wurde dieses Bündnis durch die zeitweilige gemeinsame Tätigkeit in Straßburg, wohin der auf der Höhe seines Ruhmes stehende deutsche Reformator den aus Genf zunächst vertriebenen französischen Theologen als Prediger für diesen eben-

---

[14] Corpus Reformatorum, opera Calvini X b, 143.
[15] ibid. XX, 402.
[16] ibid. XI, 29 — cf. XII, 729; XIII, 165.
[17] ibid. XII, 346.

falls im Exil lebende Landsleute berief. Dieser sein Straßburger Aufenthalt (September 1538 bis Juli 1541) sollte von größter historischer Bedeutung werden, insofern als Butzer durch die enge Berührung mit Calvin — ohne die die unten (§ 4 a) zu erörternde theologische Verwandschaft kaum denkbar wäre — dessen „unmittelbarer Vorgänger, ein Vater des Calvinismus vor Calvin geworden ist. Der Straßburger Reformator ist in den Genfer eingemündet und in ihm untergegangen“ [18]. Wenn auch, wie in der Natur der Sache liegt, der Deutsche der gebende Teil gewesen ist, so ist doch anderseits nicht ausgeschlossen, daß seine längst lebendigen Ideen der apostolischen Kirchenzucht durch das gleichgerichtete und in der französischen Flüchtlingsgemeinde verwirklichte Streben Calvins eine Erweiterung und Vertiefung erfahren haben. Ein direktes Ergebnis für Calvin ist in Bezug auf den Kirchendienst die Uebernahme des Sonntagsgebets aus dem Straßburger Brauch (Zitat VII). Ferner stimmt die Confession des péchés in der Manière de faire prières von 1542 nach der Untersuchung A. Erichsons [19] mit dem auf Butzer zurückgehenden Formular der „offenen Schuld“ des Psalters von 1539 überein. Ueber diese theologischen Einflüsse hinaus ist die Straßburger Lehrzeit als solche im allgemeineren Sinne wichtig für den werdenden Reformator geworden, nicht nur weil das von Jakob Sturm und Martin Butzer geleitete Gemeinwesen eine vorzügliche Bildungsstätte für die Erweiterung seines geistigen Horizontes darstellte, sondern auch weil die von hier aus erfolgte Teilnahme an den Religionsgesprächen zu Hagenau (Juni 1540), Worms (Winter 1540/41) und Regensburg (Sommer 1541) ihn einen tiefen Einblick in die deutschen Verhältnisse gewährte und seine politische Erfahrung bereicherte. Im Hinblick auf seine später in einer Zeit der Not — nach dem schmalkaldischen Kriege! — dem Zwinglianismus entgegengebrachte Nachgiebigkeit in der Sakramentslehre, wodurch der consensus Tigurinus (Mai 1549) ermöglicht wurde, kann er als Nachfolger der Butzerschen Unionspolitik gelten. Und schließlich ist er diesem durch seine ausgedehnten Beziehungen zu hochgestellten Persönlichkeiten ähn-

---

[18] Anrich S. 144 — auch R. Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 1898) S. 382 stellt den Calvinismus als Weiterentwicklung des Butzerianismus hin.

[19] Alfred Erichson, Die Calvinsche und die altstraßburgische Gottesdienstordnung, 1894. S. 14.

lich, wie er sie z. B. zu Anton und Ludwig von Bourbon, den Colignys, dem Lord-Protektor Edward Seymour, Thomas Cranmer, ja selbst König Sigismund August von Polen im Interesse des Evangeliums mit kluger Mäßigung in Einzelheiten der Neuerungen unterhielt. So hat man geradezu von seiner „Weltreligionspolitik" gesprochen [20].

c) Autoritative Stellung in den schwäbischen Reichsstädten.

Auch Zwingli war für die Idee einer Civitas Christiana durchaus empfänglich. War doch im Jahre 1528 der Anstoß zur Begründung des „christlichen Burgrechts" von ihm ausgegangen, eines Defensivbündnisses, das vorerst freilich nur Zürich, Straßburg und dessen spätere Verbündete Konstanz, Lindau und Memmingen — also die Verwandten der conf. Tetrapolitana — umfaßte. Butzers konzilianter Rührigkeit ist es zu verdanken, daß u. a. Ulm und Augsburg gewonnen werden konnten. Im Verein mit Oekolampad und Blaurer, seinem intimen Konstanzer Freund, reformierte er 1531 den Gottesdienst in diesen Städten nach Straßburg-Baseler Art. Besonders mit dem Augsburger Rat stand er von 1534 — 1537 in enger Verbindung, dadurch daß er jährlich eine Zeitlang hier die Rolle eines Vertrauensmannes übernahm. Aus dieser Tätigkeit erwuchsen zwei wichtige Traktate, deren Gedankengehalt in der Hauptschrift „De regno Christi", die uns unten eingehender beschäftigen wird, systematischer zusammengefaßt erscheint. Es sind dies die „Dialogi oder Gesprech von der gemainsame und den Kirchenuebungen ... und was yeder Oberkait von ampts wegen an denselben zu besseren gebüre' sowie „Vom Ampt der oberkait, in sachen der religion vnd Gotsdiensts ..." [21] In Ulm kam 1531 die Gründung eines aus zwei Predigern, vier Ratsherren und vier Gemeindemitgliedern bestehenden Konsistoriums zustande und zwar unter Butzers Einwirkung [22]. Auf diese ist es vielleicht auch zurückzuführen, wenn Melanchthon auf dem Regensburger Kongreß 1541 — auch But-

---

[20] H. v. Schubert, Calvin (in „Meister der Politik", 1922, Bd. I).
[21] Beide erschienen Augsburg 1535.
[22] Richter, l. c. I. 158.

zer und Calvin waren hier anwesend — für Ehe- und Abendmahlsangelegenheiten gemischte, geistlich-weltliche Richterkollegien vorschlug (Zitat VIII) [23].

§ 2. Erweiterung der Buberschen Einflußsphäre

a) Zur Reformation in Pfalz-Zweibrücken.

In diesen Jahren der schwäbischen Organisation, in die auch die Vorbereitungen der 1536 erfolgten Wittenberger Konkordie fallen, erscheint Butzer — zumal seitdem mit dem Tode Zwinglis und Oekolampads [24] der Enfluß der Schweizer auf die Oberdeutschen zurückgegangen war — als der Hauptvertreter des südwestdeutschen theologischen Typus, der sich in immer weiteren Kreisen vom Bodensee bis zur Nordsee Geltung verschaffen sollte. Es vollzog sich dieser die Jahre 1535 bis 1545 erfüllende Prozeß ganz zwangsläufig dadurch, daß sich infolge territorialer Interessenverkettungen stets die nächste Aufgabe aus der vorherigen für Butzer ergab, der somit in immer größere Sphären der Politik hineingerissen wurde. So ist es denn doch wohl zu viel gesagt, wenn er in der Confessio testamentaria (1541) [25] bekennt, „caeco quodam errore atque latente ambitione" zu politischer Betätigung verleitet worden zu sein. Unter den von Butzers Einfluß betroffenen Gebieten kommt geographisch und chronologisch zunächst das Herzogtum Pfalz-Zweibrücken in Betracht. Wenn auch Butzer direkt hier nicht eingegriffen hat, so stand doch er wie Melanchthon in Betreff organisatorischer Fragen mit Johannes Schwebel, dem maßgebenden Reformator in Zweibrücken, in brieflicher Verbindung. Zudem ist ein an den Regenten, Pfalzgraf Ruprecht, von Capito im Namen seiner Straßburger Amtsbrüder gerichtetes Reformationsprogramm ganz von seinem Geiste, so daß es in den Kreis unserer Betrachtungen einbezogen werden kann. Der Titel „Responsio de missa, matrimonio et iure magistratus in Religionem" (1535) zeigt die Streitpunkte

---

[23] aus „De abusibus ecclesiarum emendandis, autore Philippo Melanthone", 1541.

[24] beide starben 1531.

[25] in Auszügen bei Hassenkamp (Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation. 1864) II, 372 ff.

an, in denen Schwebel das Gutachten der Straßburger Autoritäten einholte. Das Verhältnis der Staatsgewalt zur Kirche wird in Form eines entschiedenen, schroffen Summepiskopats des Landesherrn festgelegt, worin die reformatorische Idee der christlichen Obrigkeit ihren Ausdruck findet. In großer Breite wird der Hauptgedanke ausgeführt, daß allen Reichsständen die Sorge für die wahre Religion und Sittlichkeit der Untertanen obläge (58 a). Als unbedingter Staatszweck erscheint die Gloria Dei und zwar in bewußtem Gegensatz zu den naturrechtlichen Tendenzen des heidnischen Staates mit seiner Zwecksetzung der bloßen äußeren Wohlfahrt. (Zitat IX). Die Aufrichtung einer förmlichen Inquisition (90 b), rücksichtsloses Eingreifen der Obrigkeit in das Familienleben[26] (17 a) und schärfstes Einschreiten gegen die Feinde oder Verächter des Evangeliums, besonders Kampf gegen den papistischen Frevel der Messe (72 b, 198 b, 199 a u. a. m.) — das alles sind Forderungen, die, von Duldsamkeit weit entfernt, das gehaltvolle Reformationsprogramm kennzeichnen. In der kritischen Zeit der Täuferwirren entstanden, steht es teilweise den Butzerschen „Dialogi" an den Augsburger Magistrat nahe, wo auch die Herrschaft der neuen Lehre in z. T. maßlosem Ton zur Parole erhoben wird.

b) Die Kirchenorganisation in Hessen.

Die Presbyterialverfassung.

Es ist bekannt, daß es auch die Täufergefahr war, durch die Butzer nach Hessen berufen wurde. Das Denkwürdige bei der hessischen Reorganisation der Kirche besteht in der Verbindung von landesherrlichem Kirchenregiment und Gemeindeverfassung, einer Lösung, die auch Luthers Billigung fand[27], wenn er auch über die Möglichkeit der Durchführung Zweifel hegte: „Placet exemplum Hassiacae excommunicationis" gibt er 1543 zu. Die Ausschließung vom Abendmahl nämlich, überhaupt die Handhabung der Kirchenzucht lag seit 1539 bei den Gemeindeältesten. Die Presbyterialverfassung ist der Ausdruck des Gemeindeprinzips, ebenso wie die Superintendantur die landesfürstliche Kirchenhoheit vertritt, wenigstens insofern als die sechs Superintenden-

---

[26] bezügl. der Kindertaufe.

[27] De Wette, D. Martin Luthers Briefe, Bd. V. No. 2133.

ten nach ihrer Wahl — wie auch die ernannten Pfarrer — der Bestätigung durch den Landesherrn bedurften. Doch kam es in Hessen noch nicht zur Vorbereitung eines kirchenpolitischen fürstlichen Absolutismus wie in Sachsen, wo das Konsistorialsystem demselben Vorschub leistete [28]. Die Schaffung der ziemlich selbständig arbeitenden, besonders auf ihren jährlichen Synoden mit weitgehenden Befugnissen ausgestatteten Superintendenten geht auf die Visitationsordnung von 1537 zurück [29], die nach den Untersuchungen Diehls [30] noch nicht mit Butzers Tätigkeit in Hessen in Zusammenhang zu bringen ist. Diehl will überhaupt die Einwirkung Butzers auf die dortigen innerkirchlichen Verhältnisse auf die Jahre 1538 bis 1540 beschränkt wissen, wenn er sich auch der großen Bedeutung derselben bewußt bleibt. Fällt doch in das Jahr 1538 die Entstehung der Ziegenhainer Zuchtordnung [31], die ebenso wie der Kasseler Katechismus vom gleichen Jahre enge Anlehnung an die Straßburger Praxis zeigt. Das Wesentliche der Zuchtordnung besteht neben der erwähnten Einrichtung des Seniorats, dem die Sorge für christliche Lehre und Sittenzucht anvertraut war, in der Forderung einer individuellen Seelsorge (Zitat X) durch die Geistlichen sowie in der Begründung der Konfirmation. Denn nicht nur auf diejenigen, „die die predigung und alles Christliches thuen meiden", sondern auch auf die Kinder erstreckte sich die erzieherische Tätigkeit der Aeltesten im Verein mit den Pfarrern, sodaß dem triftigsten Grunde, mit dem die Wiedertäufer die Taufe der Erwachsenen motivierten, durch eine zweckentsprechende Maßnahme klug begegnet wurde. Die Ungunst der Umstände — das Fehlen geeigneter Aufsichtsorgane, die Gefangenschaft des Landgrafen (1547—52) — verhinderte fürs erste die Durchführung der Kirchenordnung, die ihre segensreiche Wirkung für das hessische Volksleben erst seit den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts zeitigen sollte. Noch 1543 beklagt sich Butzer in einem Briefe an Philipp den Großmütigen [32], daß „onzelich fil leut, jung und alt, durch verlassung dieser rechten gemeinschafft, bußzucht und christliches bannes verder-

---

[28] Das hessische Konsistorialwesen datiert erst seit 1610.

[29] Richter l. c. I, 281 ff.

[30] l. c. S. 42 ff.

[31] Auszüge bei Diehl, S. 48—53.

[32] Max Lenz, Der Briefwechsel Landgraf Philipps von Hessen mit Bucer. 3 Bde. 1880—91; II, 160.

ben" und daß der „grausam große hauffe der offentlichen lesterer und verfolger göttlichs worts" sein Wesen treibe. Ueberhaupt ersehen wir aus seiner Korrespondenz mit dem Landgrafen Philipp die teilweise trostlosen religiösen und sittlichen Zustände des Hessenlandes.

Butzer und Landgraf Philipp der Großmütige.

Es ist an der Zeit, in unserer Untersuchung über Butzer und die „christliche Oberkeit" einmal auf sein persönliches Verhältnis zu einem deutschen Fürsten einzugehen. Wie im Zeitalter der Reformation, in dem Religion und Politik eng verflochten erscheinen, der geistliche Stand eine erhöhte Autorität bei einem frommen Fürstengeschlecht genoß, so machten insbesondere in dem Falle Butzers und des Landgrafen Gewandtheit und Mut auf der einen Seite, Großzügigkeit auf der anderen das Verhältnis zu einem idealen gegenseitigen Vertrauen in der Gemeinsamkeit der Tendenzen. Die ganze weitgespannte Politik Philipps spiegelt sich in dem Briefwechsel wieder, den er in der Zeit vom Marburger Religionsgespräch (1529) bis zum schmalkaldischen Kriege (1546/47) mit dem süddeutschen Theologen als Vertrautem und kundigem Berater unterhielt. Bedeutsames und weniger Wichtiges, Fragen der inneren und äußeren Politik, aktuelle Angelegenheiten und Erörterungen allgemeiner Regierungsweisheit — alles das bildet den Gegenstand dieser Verhandlungen bunt neben einander[33]. Für uns von Belang ist besonders Butzers Auffassung vom Herrschertum, wie sie aus diesen Briefen hervorgeht. Immer wieder ermahnt er den Fürsten zur Besserung des Landes „in beiden, dem Dienst der kirchen und eußerer polizei", die keinem so wie ihm, dem Oberhaupt, zustehe. Den Untertanen „zum obersten Hirten gesetzt", sei er für alle deren Sünden verantwortlich, soweit er sie zu verhindern in der Lage wäre. (II, 162). Häufig Philipps berüchtigte Jagdlust und unnötigen Luxus am Hofe tadelnd, bittet er ihn inständig, ein wahrer Landesvater zu sein und sich Zeit zu nehmen zu gewissenhafter Regierung; mit „supplication verlesen" sei es nicht allein getan u. a. m. (I, 167). Als Beispiele dafür, wie er ihn bald

[33] Erwähnenswert ist besonders ein Brief Butzers von 1543, in dem er die wichtigeren der damaligen Fürsten nach ihrer politischen Bedeutung würdigt. Lenz, l. c. II. S. 225.

bittend bald drohend auf seine Pflichten „umb Gottes willen und das heil gantzer deutscher nation" hinweist, vgl. Zitate XI und XII. Philipp seinerseite nimmt Butzer sehr ernst, wie die langen Antwortschreiben beweisen. Er gesteht gern, daß die schwierigen Rechtsfragen der Kirchenpolitik und Kirchengutsangelegenheiten seinem ingenio nicht lägen, Sachen, „die man itzo vor religionsachen beschirmet" (II, 168); er verspricht in dem gleichen Briefe vom 27. Sept. 1543 Schulen, Pfarren und Spitäler zu erhalten „und uns deshalben nit zu vergreifen". Es sei hierbei daran erinnert, daß das Gut der seit 1527 säkularisierten Klöster Hessens z. T. für die Ausgestaltung der Landesuniversität Marburg und so ganz in Butzers Sinn verwendet wurde, der sich immer für eine Verwendung des Kirchengutes zu sozialen und Kulturzwecken einsetzte (§ 8 a).

c) Das Responsum im Hamburger Kapitelstreit.

Exkurs: Butzers Kölner „Bedenken".

Eine Darstellung der autoritativen Geltung Butzers in Westdeutschland würde an sich auch seine Beziehungen zu den aus bekannten Gründen erfolglos gebliebenen Reformationsversuch Hermanns von Wied, des Kurfürsten von Köln, umfassen müssen. Doch sind seine aus diesem Anlaß verfaßten Schriften von 1543, eine Rechtfertigung seiner in Bonn verkündeten Lehre und ein zusammen mit Melanchthon im Einvernehmen mit dem Kurfürsten herausgegebenes Reformationsbedenken[34], in allzu großem Maße rein dogmatischen oder kultischen Inhalts, als daß sie bei unserer Problemstellung hier in Betracht kämen. Die kurzen Partien organisatorischer und kirchenrechtlicher Art enthalten uns bereits geläufige Forderungen wie Fernhaltung der Geistlichen von weltlichen Geschäften, Strafgewalt der Obrigkeit gegenüber den Wiedertäufern (179), Armenpflege unter Oberaufsicht von Visitatoren (188). Dazu kommt — hierin besteht das Wesentliche des „Bedenkens" und sein einziger Unterschied im Vergleich zur lutherischen Reformation — ein mit Rücksicht auf die besonderen Schwierigkeiten der Kölner Verhältnisse höchst konservatives Verhalten in der Frage der Stifter und Klöster.

---

[34] Auszüge des schwer zugänglichen, umfangreichen Werkes bei Varrentrapp, l. c. S. 179 ff.

Diesen wird ihr Fortbestehen mit allen Vorrechten, also Wahrung des Charakters als geistlicher Korporationen zugesichert unter der Bedingung, sich in den Dienst der evangelischen Lehre zu stellen (193 ff). Auch Patronatsrechte sollen grundsätzlich unangetastet bleiben, wofern deren Inhaber nur geeignete Geistliche präsentieren würden (188)[35].

Die Rechtslage in Hamburg und Butzers Entscheidung.

Die Frage der Patronatsrechte und -pflichten bildete einen der Streitpunkte, zu deren Schlichtung Butzer vom Rat der Stadt Hamburg in dessen jahrzehntelangem Konflikt[36] mit dem Domkapitel als Autorität angerufen wurde. Die Verhältnisse lagen hier günstiger für die Reformation als in Kurköln, wo die Nähe der kaiserlichen Macht (Niederlande!) und die starke altgläubige Opposition des Magistrates, des Kapitels und der Universität von vornherein zu Kompromissen zwang, während in Hinsicht auf das protestantische Gemeinwesen im Norden Butzer „ohne persönliches Engagement seine Ideale reiner und grundsätzlicher aussprechen konnte als sonst wohl"[37]. So ist denn seine kirchenrechtlich ausgezeichnet begründete Denkschrift (1545) in der Tat „ein bedeutendes reformatorisches Aktenstück, ein Lehrstück von großem Zuschnitt" (v. Schubert). Auch G. Wolf[38] weist auf ihren Wert hin, indem er sie als „eine der interessantesten Quellen zu unserer Kenntnis von Butzers Ansichten über Staat und Kirche" bezeichnet. Es handelte sich in dem genannten Rechtsstreit um die Einziehung der dem Domstift zustehenden Pfründen und Freiheiten (Jurisdiktion, Administration in Schul- und Kirchensachen), namentlich aber um die Frage, ob König Christian III. von Dänemark, als Herzog von Holstein der nominelle Landesherr, die angemaßte Kirchenhoheit über Hamburg auf das Stift auszudehnen befugt sei. Butzer erkennt

---

[35] Näheres § 8b.

[36] 1528 — 61.

[37] H. v. Schubert; dieser veröffentlichte das Butzersche Responsum in dem Aufsatze: „Die Beteiligung der dänisch-holsteinischen Landesfürsten am Hamburger Kapitelstreit und das Gutachten M. Bucers von 1545" l. c.

[38] Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. II, 2, § 98.

nun mit der unten angegebenen Begründung die Kirchengewalt dem Rate zu, während dem Landesfürsten das bloße Aufsichtsrecht über die Handhabung derselben vorbehalten bleibt. Daher dürften im Falle der Verweigerung der Reformationsmaßnahmen dem Stift die Pfründen entzogen werden, da ihr Besitz unter diesen Umständen als Sakrilegium zu betrachten sei. Was die fürstlichen Patronatsrechte beträfe, so kenne er nur folgende: 1. Präsentation der Geistlichen in den gestifteten oder begabten Kirchen, freilich nur soweit sie „vermöge der Canonum bewert und tauglich befunden". 2. Aufsicht über Kirchendienst und -gut. 3. Nutznießung der Stiftungen im Notfalle. Andererseits setze das ius patronatus gutwillige Förderung der Kirche voraus, jedenfalls habe es vor der notwendig gewordenen Reformation Halt zu machen, um nicht mit den canones[89] und kaiserlichen constitutiones als einem Ausfluß göttlicher Sanktion in Widerspruch zu geraten.

Beweisführung.

Begründet wird das Reformationsrecht des Magistrats mit dem Hinweis darauf, daß dieser ohnehin längst die freie Ausübung „summi imperii et in condendis legibus et in exercendis iudiciis" innehabe, das heißt, daß das Gemeinwesen autonom sei. Selbstverwaltung aber schließt nach Butzer auch das Recht der constitutio wie der reformatio religionis in sich, was ja im Wesen des summum imperium als solchen läge. So tritt er als Verfechter der Staatsomnipotenz auf — also in diesem Fall der des Magistrates — und antezipiert eigentlich schon Napoleons I. Sentenz: „Die Souveränität ist nichts, wenn sie nicht alles ist" (Zitat XIII). In klarer juristischer Deduktion wird ausgeführt: Hamburg untersteht dem Kaiser; die Kaiser der alten Zeit haben ihren Amtleuten die Sorge für die rechte Lehre und die Aufsicht über deren Träger zugewiesen — ergo „schlußt sichs ja klar vnnd onwidersprechlich", daß der — mit den Amtleuten auf eine Stufe zu stellende — Hamburger Rat diese Anweisung zu erfüllen hat. Beim Fehlen des ordentlichen Richters wie im vorliegenden Falle, wo der Landesherr auf Seiten des reformationsfeindlichen Kapitels steht und seiner christlichen Regenten-

[89] gemeint sind die altkirchlichen! (Näheres darüber § 4 c).

pflicht somit nicht genügt, hat nach göttlichem und Naturrecht die Selbsthilfe der evangelischen Kirchen einzutreten, „ut sese ipsae conservent et noxia sibi depellant". Gegenüber der Forderung, daß Kaiser und Fürsten „den kirchen und meniglich" zur Besserung zu dienen haben (Zitat XIV), erscheint auch hier wie immer bei Butzer das demokratische Element in Form des Gemeindekirchentums vertreten, indem verlangt wird, daß ohne „rath und gehell" des Volkes wichtigere Angelegenheiten im Kirchenleben nicht vorgenommen werden sollen (Zitat XV).

Eine Fortführung dieser Sätze von prinzipiellem Gehalt würde jedoch der systematischen Darstellung der Butzerschen Staatslehre (§§ 5, 6) vorgreifen. Ueberdies werden uns die allgemeingültigen Ausführungen der inhaltsreichen Denkschrift z. T. in anderem Zusammenhang (§§ 4, 7) wieder begegnen.

§ 3. Buber und die englische Reformation; Nachweis gegenseitiger Einwirkungen.

a) Soziale und kirchliche Zustände Englands im Spiegel Butzerscher Darstellung.

Wir verfolgten die Beziehungen des Straßburger Theologen und Organisators zu einzelnen Reichsständen und erhielten bei seiner politisch so verschiedenartig bedingten Tätigkeit in der Gesamtheit der Fälle gleichsam einen Ausschnitt der deutschen Reformationsgeschichte. Gerade diese Buntheit der geschilderten Erscheinungsformen zeigt das Charakteristische der Umwälzung in Deutschland, einen systemlosen Partikularismus. Gänzlich andere, für ein großzügiges Reformationswerk günstigere Umstände boten sich im Westen Europas dar: „Es bedurfte nur einiger tatkräftiger Herrscher, um die politische Neuordnung (besonders erfolgreich und haltbar gerade in England) von der Zentralstelle aus durchzuführen"[40]. Zumal die Aufhebung der den Katholizismus entscheidend begünstigenden Sechsartikel = Bill Heinrichs VIII. bedeutete geradezu die condito sine qua non für die Reformation in England. So erkennt Butzer, von dem seit dem Interim bedenklich gestimmten Straßburger Rat beurlaubt und seines Lebens in Deutschland nicht mehr sicher, das Ge-

[40] G. Ritter, Luther — Gestalt und Symbol. 1928; S. 53.

bot der Stunde und geht auf Thomas Cranmers, des Erzbischofs von Canterbury, Einladung nach England ein, anderwärtige Berufungen — aus Genf, Basel und Wittenberg [41] — ausschlagend. Alle Einzelheiten des englischen Exils von der Ankunft mit seinem Schicksalsgenossen Paul Fagius in London (25. IV. 1549) bis zu seinem Tode im Alter von 61 Jahren (1. III. 1551) schildert erschöpfend Harwey [42] in einer auf Oxforder und Cambridger Archivalien und sonstige englische Quellen gestützten Spezialarbeit. Wichtiger für unsere Zusammenhänge als biographische Daten dürfte eine kurze Darstellung der Zustände in dem England Martin Butzers sein, und zwar wie sie aus seinen eigenen Mitteilungen hervorgehen. Ungeachtet der im allgemeinen günstigen verfassungsgeschichtlichen Vorbedingungen für die Reformation in den großen Weststaaten ist es eine pessimistische Stimmung, die in dem von Butzer hier gezeichneten Bilde vorwaltet. In der Tat bot die Regierungszeit des jugendlichen Königs Eduard VI. (1547—53) gerade in den Jahren der Butzerschen Wirksamkeit manche Schwierigkeiten für diesen, abgesehen von der Eigenart seiner persönlichen Lage: Kämpfe mit den altgläubigen Gegnern unter Führung des Cambridger Theologen Young (cf. Scripta Anglicana p. 797, 803 ff.), ein drohender Krieg mit Schottland und Frankreich inmitten von Regierungszwisten (Absetzung und Gefangennahme Eduard Seymours), schließlich ein bedrohlicher Bauernaufstand (Sommer 1549). Interessant im Vergleich zu Luthers Stellung im Bauernkrieg ist diejenige Butzers. In einem Briefe an Ulrich Geiger vom August 1549 heißt es von der Bevölkerung von Norfolc: „Mitescunt rursus, ut speremus sine caede posse et illos punitis incentoribus (= die katholichen Priester!) in ordinem redigi [43]. Man halte Luthers Maßlosigkeit „wider die mordischen und räubischen Rotten der Bauern dagegen! In der bald näher zu untersuchenden Schrift vom Reiche Christi berührt Butzer die Not der englischen Landwirtschaft überhaupt, wonach die Latifundienwirtschaft der großen Schafzüchter die Erwerbslosigkeit vieler Tausender bedeutete: „infinito τῆς πλεονεξίας oestro concitati privatas res suas quam

---

[41] eine ehrenvolle Berufung nach Kopenhagen erfolgte zu spät.

[42] A. Edward Harvey, Martin Bucer in England. Diss. Marburg 1906.

[43] bei Harvey im archivalischen Anhang, mitgeteilt aus dem Straßburger Thesaurus Baumianus (XX, S. 144).

rem publicam amplius student augere“ [44]. Unlautere Geschäfte der englischen Großhändler (p. 139) und unerträgliche Preiserhöhungen für Lebensmittel (p. 163) vervollständigen das Bild einer sozial und wirtschaftlich ungesunden Lage. „Public interests were sacrificed to private gain and the welfare of the community counted for little“, wie Pollard [44a] schreibt, der zugleich die Haltung vieler „principes et respublicae per Germaniam“ damit kennzeichnet, auf die Butzer den Marquis von Dorset hinweist: Sein an diesen gerichteter Brief von 1550 [45] gewährt ebenfalls tiefe Einblicke in die englischen Zustände, insbesondere die der Kirche: Wir werden belehrt über die große Zahl der „homines ociosi“, wie die Präbendeninhaber, die keine Gegenleistung für den Gottesdienst aufweisen, bezeichnet werden, von Amtserschleichung, vom Mangel an geeigneten Geistlichen und von sozialen Gemeindenöten [46]. Weiteres über kirchliche Verhältnisse wird in dem Abschnitt über das geistliche Amt (§ 4 b) darzustellen sein.

b) Einwirkungen Butzers auf diese Zustände.

In weltlichen Angelegenheiten.

Mit dem genannten Brief an Dorset, einen der königlichen Räte, wendet sich Butzer gewissermaßen an den christlichen Adel englischer Nation: „praecipuis columnis atque clypeis huius regni, ita enim Dominus in Scriptura sua vos vocat, gregis sui duces et rectores“ (in der Anrede). In jener seiner großen Reformationsschrift [47] weist Luther, besonders im dritten Teil, die deutschen Fürsten und Herren über die Reformnotwendigkeit in innerkirchlichen Verhältnissen hinaus auf mißliche weltliche Zustände hin: das Uebermaß im Betbruderschafts- und Bettelwesen, Män-

---

[44] Martini Buceri scripta Anglicana fere omnia a Con. Huberto collecta (Basiliae 1577) p. 136. — Unter diesem Titel erschien der einzige Band (Tomus Anglicanus) der geplanten, von den Lutheranern aber hintertriebenen Gesamtausgabe.

[44a] A. F. Pollard, England unter Protector Somerset. London 1900, S. 54.

[45] Beilage VIII bei Harvey.

[46] vgl. auch: Bucerus symmistis Argentinensibus 1549 (op. Calvini C. R. XIII, No. 1177) und Beilage X bei Harvey.

[47] „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“. 1520.

gel in Universitäts- und Schulangelegenheiten, den Zinskapitalismus der Fugger, die ausdrücklich als deutsches Laster bezeichnete Völlerei u. a. m. Alle diese Dinge, die die weltliche Obrigkeit angehen, werden auch in Butzers verschiedenen Schreiben an einflußreiche Persönlichkeiten in seinem neuen Wirkungsgebiet erwähnt. Zusammenfassend heißt es in einem Brief an seinen Kollegen in Cambridge, William Bill[48], über die Behörden überhaupt: „horum ergo politica auctoritas illa erit, qua debet toti rei publicae quisque ei cui praefectus fuerit, providere". Der Zweck der Ordnung ist die Wohlfahrt der Untertanen: „... bene et foeliciter vivant" freilich auch „pie et sancte". Bekanntlich widmete er 1550 dem jungen König Eduard VI. auf dessen Wunsch in seiner Hauptschrift De regno Christi ein großangelegtes Reformationswerk programmatisch-lehrhaften Charakters.- Ueberzeugt davon, daß das Gottesreich auf Erden kein Land Utopia sei, scheut der Autor keine Mühe, dem Leser die Durchführbarkeit seiner Ideen nahezubringen. Leidenschaftslos, mit staatsmännischer Sachlichkeit entwickelt er in der praefatio den Plan der Schrift, demgemäß der Reihe nach dargestellt werden soll, was das regnum Christi sei, daß alle daran helfen müssen und wie der König bei dem großen Werke der „Restitution" mitzuwirken habe. Einen tatsächlichen Einfluß auf den frühreifen König in kirchenpolitischen, aber auch in sozial- und wirtschaftspolitischen Fragen eben auf Grund dieses Lehrbuches weist Harvey S. 80 ff. nach, indem er einen Vergleich von Eduards Abhandlung „Discourse on the Reformation of Abuses" (1551) mit Butzers Denkschrift durchführt. Aus den in dem genannten Tomus Anglicanus einleitend angeführten Zeugnissen von Zeitgenossen Butzers, gerade auch Engländern, über seine Persönlichkeit, ersieht man, daß der deutsche Reformator ungeachtet der kurzen Dauer seiner dortigen Wirksamkeit nicht ohne Einfluß auf seine neuen Mitbürger geblieben ist. Auch an neueren Urteilen[49] fehlt es in England nicht in dieser Hinsicht.

Auf kirchlichem Gebiet.

Dokumentarisch nachweisbar ist Butzers Anteil an der praktischen Gestaltung des englischen Kirchenwesens. So erscheint die offizielle Weihordnung von 1550 („Ordinal") durch seine im

---

[48] Beilage X bei Harvey.

[49] z. B. Mullinger, The University of Cambridge, II, 133;

Tomus Angl. abgedruckte Schrift „De ordinatione legitima ministrorum" auf das deutlichste beeinflußt. In der vielumstrittenen Ornatfrage trat er — wie auch sein vertrauter Freund, der ebenfalls nach England geflohene Italiener Petrus Martyr (Vermigli) — für Beibehaltung der Kirchengewänder ein. Daß man hierin tatsächlich konservativ verfuhr, ist mindestens indirekt auf Butzers Einfluß zurückzuführen, der in nebensächlichen Dingen der großen Sache zuliebe stets zum Nachgeben bereit war. Bei einer Beantwortung derartiger von William Bill an ihn gerichteten Fragen [50] geht er denn auch auf den Kern der Sache ein, nämlich „an liceat Magistratibus, politica auctoritate statuere ant retinere . . . consuetas ceremonias", ein Problem, das er natürlich im Sinne seines Grundsatzes vom ius reformandi der christlichen Obrigkeit behandelt. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß Butzers Einwirkung auf das Book of Common Prayer, das in seiner Redaktion von 1872 noch heute bei der Hochkirche in Gebrauch ist, unverkennbar ist. Dies geht hervor aus einem Vergleich der beiden Ausgaben vom Mai 1549 und vom September 1551 mit der Zensur Butzers [51], dessen Gutachten man zur Revision der ersten Fassung eingeholt hatte. Harvey, der auch den Einfluß auf die Neuregelung der Priesterordinierung nachwies (S. 57 ff.), hat diesen Vergleich durchgeführt (S. 66—73). Der Geist der englischen Reformation in den Tagen Eduards VI. ist in wichtigen Stücken — nicht nur mit ihrem konservativen Charakter im Kult, sondern auch in wesentlichen Elementen der Lehre (Prädestination, Abendmahlsauffassung) — von Butzers Geiste, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß sein Einfluß der alleinige und stets maßgebende gewesen sei. Wenn man behauptet hat: „Jede bei Durchsicht des neuen Gebetbuches gemachte Veränderung lehnte sich unmittelbar an den extremen Protestantismus an, der damals in Genf eine Heimat fand" [52] so reimt sich das bei den nahen Beziehungen in der Dogmatik Butzers und Calvins mit dem Obigen zusammen. Es sei bei dieser Gelegenheit eines wichtigen reformatorischen Sendschreibens Calvins an den Herzog von Somerset (1548) Erwähnung getan, das uns insofern interessiert, als es neben Vorschlägen der Besserung auf

---

[50] Beilage X bei Harvey.

[51] Tomus Angl. p. 370 sequ.

[52] J. R. Green, Geschichte des englischen Volkes, deutsch 1889, I. S. 427.

kirchlichem und sozial-moralischem Gebiet die typische Straßburg-Genfer Anschauung von der Strafgewalt der Obrigkeit gegen die Widersacher des Evangeliums auf das Inselreich zu verpflanzen suchte (ZitatXVI).

c) Die Schrift „De regno Christi", eine teilweise Modifizierung Butzerscher Ideen unter dem Einfluß englischer Verhältnisse.

Im obigen wurden kursorisch einige Resultate der Untersuchung Harveys angeführt, der im ganzen den Einfluß Butzers auf die englische Kirche nachweist. Es soll nun, darauf aufbauend, der Versuch einer Betrachtung im umgekehrten Sinne unternommen werden, nämlich darüber, ob und inwiefern Butzer seinerseits in England Einwirkungen auf seinen reformatorischen Ideenkreis erfahren habe. Harveys These „In der Tat läßt es sich nicht beweisen, daß Butzer in irgend einer Weise seine Meinung über Fragen der Lehre oder der Praxis geändert hat" (l. c. S. 39) — bedarf der Nachprüfung und evtl. Richtigstellung im Hinblick auf folgende Tatsachen:

Umbiegung seines Denkens in der Richtung auf das Praktisch-Weltliche.

In der Praxis bedeutet Butzers Eintreten für Beibehaltung des Ornats, andererseits für Abschaffung der Altäre[53] eine Anbequemung des „Fanatikers der Eintracht" an die Verhältnisse in der Fremde. Und theoretisch reagierte er auf dieselben in wesentlichen Elementen seines Systems, insofern als die in England verfaßte Programmschrift De regno Christi, zugleich das letzte Produkt seiner fruchtbaren Feder, in einzelnen seiner Ideen eine unabweisbare Modifizierung früher ausgesprochener Ansichten darstellt. Zunächst schon der Umstand, daß Butzer die Gesamtheit seiner bis dahin systemlos neben einander bestehenden kirchenpolitischen, soziologischen und wirtschaftsethischen Anschauungen überhaupt einer zusammenhängenden Bearbeitung unterzogen hat, beweist die nunmehr eingeschlagene Richtung seines Denkens auf

---

[53] Beilage VII bei Harvey selbst!

das mehr Praktische, ja vielfach Weltliche, freilich unter Beibehaltung der dogmatischen Grundideen. Eine kurze Charakterisierung jenes seines Hauptwerkes ist hier am Platze: Ueber theologische Fragen grundsätzlich hinausgehend, erscheint es als ein Kompendium nicht nur der Kirchenpolitik der Obrigkeit, sondern auch der Staatskunst, wenigstens der inneren Verwaltung, zugleich mit Rücksicht auf die aktuelle Bestimmung stets reiche Ausbeute in staatstheoretischer Hinsicht bietend. Das zweite Buch gestaltet sich vom 9. Kap. an zu einer förmlichen Enzyklopädie der Staatsbürgerkunde, mit erstaunlicher Vielseitigkeit alle Gebiete des offiziellen und privaten Lebens in 14 Gesetzen umfassend, von denen sich No. 1 — 5 auf das kirchliche Leben, 6 — 9 auf soziale und moralische Hebung im allgemeinen und 10 — 14 auf Behördenorganisation und Justizreform verteilen. Das Gottesreich ist also durchaus keine Utopie, sondern die ganze Idee trägt den tatsächlichen Gegegebenheiten in England Rechnung: eine wesentliche Bereicherung der Gedankenwelt Martin Butzers gegenüber dem Ideengehalt seiner oben berührten Schriften. So wird die Verfassung des regnum Christi an Hand einer Betrachtung derjenigen Hauptpunkte demonstriert, die ihm und den weltlichen Königreichen gemeinsam sind: monarchische Gewalt des princeps, Verantwortung für Gottesdienst und Bürgerwohl, Strafgerechtigkeit, verfassungsmäßiges Leben der Untertanen (I, 2). Forderungen wie die der materiellen Wohlfahrt und Hebung der Bevölkerungsziffern sowie der nationalen Leistungsfähigkeit durch individuelle Arbeitsteilung bekunden das neue ökonomische Interesse des Autors, der in der Bewertung von Beruf und Arbeit als Grundlagen eines sittlich-religiösen Lebens übrigens Calvin nahesteht. Im Gegensatz zu Luther, der zwar den Handel schlechthin nicht verdammt, aber doch stets mit einem gewissen Mißtrauen gegen seine Praktiken beurteilt [54], beweist Butzer klare Erkenntnis der Zusammenhänge im Produktionsvorgang, in dessen Rahmen dem Handel sein Recht zuerkannt wird: „Mercatura res quidem honesta et Reipublicae necessaria . . . ", freilich nur wenn in sittlicher Unbescholtenheit und im Interesse der Allgemeinheit betrieben (p. 139 ss.). Nun kann selbst mit diesem Vorbehalt Butzer noch nicht als Vertreter des „kapitalistischen Geistes" in Anspruch genommen werden, jener Wirtschaftsgesinnung, die in den Ländern reformierten Bekenntnisses später die ideelle Grundlage des Wirtschaftssystems bilden sollte und durch

[54] W. A. XV, 293 f.

die spezifisch calvinistische „innerweltliche Askese der Arbeit" mitbegründet wurde[55]. Vielmehr halten sich seine Ratschläge zur Wirtdchaftspolitik im ganzen im Rahmen des Zeitüblichen. Immerhin ist bemerkenswert, mit wie hellen Augen er die wirtschaftspolitischen Maßnahmen in seiner neuen Heimat beobachtet hat: Obrigkeitliche Bewachung des Ex- und Imports, Festsetzung von Höchstpreisen u. a. wird in De regno Christi ganz nach englischem (und auch wohl städtischem) Vorbild empfohlen. Jedenfalls darf er im Vergleich zu Calvin als der größere Nationalökonom gelten, gegenüber welchem seine Priorität und Originalität auf diesem Gebiet nachgewiesen worden ist[56].

Ideelle Anregungen im einzelnen.

Es gilt nun, über die Bereicherung der Butzerschen Gedankenwelt im Großen und Ganzen hinaus den Nachweis eines Zuwachses an neuen einzelnen Ideen zu führen. So übernimmt er, was in seinen kirchenpolitischen Ansichten wohl das Entscheidende in dieser Beziehung ist, die Bischofsverfassung, einen integrierenden Bestandteil der alten Kirche, und kommt damit den englischen Verhältnissen entgegen, denen ja die Beibehaltung der episkopalen Vorrangstellung im Rahmen der Reformation das Gepräge gab. Unter Hinzuziehung von „primarii illi in causa religionis consiliarii, item generales examinatores" (II, 12) sind die ersten Diener der Kirche von des Königs hl. Majestät auf eine Formel zu vereidigen, in der die Summe aller christlichen Doktrin ihren Ausdruck findet. Diese Vereidigung der Geistlichen auf confessiones, in Deutschland schon längst üblich geworden, ist eine typisch staatskirchliche Einrichtung und entspricht der bald danach aufgestellten Forderung, daß die Kirche dem Staat gegenüber zur materiellen Hilfeleistung in Notfällen verpflichtet sei (Zitate XVII u. XVIII). Der Einfluß englischer Verhältnisse auf Butzers Anschauungsweise ist unverkennbar: Während im Deutschen Reiche die geistlichen Würdenträger seit Friedrich II

---

[55] Vgl. die bekannten Forschungen Max Webers im Archiv für Sozialwissenschaften u. Sozialpolitik, XX u. XXI.

[56] vgl. Georg Klingenburg, Das Verhältnis Calvins zu Butzer, untersucht auf Grund der wirtschaftsethischen Bedeutung beider Reformatoren. Diss. Bonn 1912.

landesherrliche Befugnisse erlangten[57], blieben in England die hohen Prälaten mehr oder weniger Staatsbeamte, über die dem König ein Aufsichtsrecht nicht nur de iure vorbehalten war, sondern welches er auch de facto ausübte, z. B. durch zeitweise freie Verfügung über Kirchengüter im Interesse seiner Lehnspolitik. Und erst 1534 hatte das Institut der englischen Staatskirche, hervorgegangen aus der anglonormannischen Eigenkirche, seine formalrechtliche Fundierung in der königlichen Suprematieakte gefunden, die das Verhältnis zur Krone in Form eines schroffen Cäsaropapismus festlegte (Zitat XIX). Als konkretes Beispiel weisen wir auf die Visitationskommissionen Heinrichs VIII. hin, die das äußere Organ der vollen, nunmehr auf den Soveraign Lorde und seine Thronerben übertragenen „spirituell auctoryte or jurisdiccion" bildeten. Der König bezw. seine weltlichen Vertreter hatten nach jenem wichtigen Gesetz von 1534 in kirchlichen Belangen weitgehende Aufsichtsbefugnis. Es ist, als ob wir hier den Verfasser der Augsburger Dialoge vernähmen, der die Rechtmäßigkeit des obrigkeitlichen ius reformandi auf das nachdrücklichste schon in Deutschland verteidigt hat (vgl. § 6 e). Man kann also nicht sagen, daß Butzer durch die Anschauung englischer Verhältnisse in seinem Begriff von der politischen Gewalt in innerkirchlichen Angelegenheiten entscheidend beeinflußt worden sei. Wohl aber lassen sich nach der mehr verfassungsrechtlichen Seite (Staatskirche, Gerichtswesen) deutlich die Einwirkungen dieser neuen Verhältnisse in ihrer konsequent ausgebildeten Eigenart nachweisen, indem sie in De regno Christi literarisch ihren Niederschlag gefunden haben. Wurden doch zu Butzers Zeit die englischen Bischöfe, deren Jurisdiktion schon durch die erwähnten Visitationen Heinrichs VIII. zeitweise suspendiert worden war, unter dessen Nachfolger noch mehr bloße Werkzeuge des königlichen Willens! Im Prinzip, also abgesehen von den mannigfachen tatsächlichen Schwächen der Regierungszeit Eduards VI., konnte Butzer dieser politische Vorrang des Staates vor der Kirche nur sympathisch sein. Aber auch in rein juristischer Beziehung war die mittelalterliche Entwicklung in England einer Vorrangstellung der weltlichen Obrigkeit günstig: Waren doch vielfach die Kleriker sogar in klerikalen Angelegenheiten, nicht nur in Temporalien, den weltlichen Gerichten unterworfen, wo-

[57] Confoederatio cum principibus ecclesiasticis. 1220. cf. Statutum in favorem principum. 1232.

gegen der geistlichen Jurisdiktion ihrerseits außer Exkommunikation und Interdikt nur Aburteilung von gelegentlichen Delikten der Geistlichen sowie Schlichtung in Ehestreitigkeiten zustand, also im wesentlichen nicht mehr, als die deutschen Reformatoren dem kirchlichen Forum beließen! Was nun die Gewalt des Herrschers betrifft, so ist sie diesem nach Butzers Definiton von Gott, „summo rege regnum et Domino dominantium", anvertraut, und zwar zum geistlichen Heil der Untertanen, „quos tuae pietati pascendos credidit Altissimus" (II, 1; II, 5). Wenn auch diese Auffassung von den „christlichen Oberen" als Gottes Vikaren nachgerade zu den Gemeinplätzen der Reformation zählt, so tritt sie doch in der englischen Periode Butzers deutlicher als in früheren zu Tage. Auf englischem Boden vertrat er, sich nach den gegebenen Verhältnissen[58] richtend, die Monarchie und zwar in lebhaftester Weise. Ferner soll hier eine Vermutung angedeutet werden: Könnte nicht in den akademischen Kreisen von Cambridge die Wiclifsche Tradition noch lebendig gewesen oder wieder lebendig geworden sein, die Nachwirkung des großen Lehrers, der an der Schwesteruniversität so bedeutsam hervorgetreten war? In seiner Schrift De domino Divino (1376) hatte dieser Gott als den Oberlehnsherrn des Weltalls hingestellt, von dem alle Könige ihre Reiche zu Lehen trügen. Freilich war der „erste Protestant" mit seinen radikalen Forderungen der absoluten Armut der Kirche und der Einziehung ihres Gutes zu nationalen Zwecken weiter gegangen, als Butzer und die Reformatoren im allgemeinen billigen konnten, die ja das Kirchengut nur in Ausnahmefällen verstaatlicht, sonst aber zu Zwecken des Kirchenlebens selbst verwendet wissen wollten. Auf die poor Priests (Lollarden) der Wiclifschen Zeit aber dürfte Butzers hier erstmalig in seinem Schrifttum mit vollem Nachdruck vertretene Idee einer Wiedererweckung des urchristlichen Apostelwesens und der Mission zurückgehen. In De regno Christi findet sich der Unterschied zwischen Aposteln und Evangelisten einerseits, Pastoren und Doktoren andererseits deutlich hervorgehoben (II, 12): Stellen die letzteren mehr die regulären Organe dar im Gottesreiche, so sind in jenen gottbegnadeten, geni-

---

[58] Das iure divino - kingdom war in England bereits eine populäre Idee; Flugschriften und Predigten darüber bei Hatschek, Englische Verfassungsgeschichte bis zum Regierungsantritt der Königin Viktoria. 1913. S. 366.

alen Individuen Sondererscheinungen zu erblicken, gewissermaßen außerordentliche Elemente mit eigener Wirkungssphäre, namentlich der Begründung neuer evangelischer Gemeinden. Auch in einer anderen Schrift der englischen Exilszeit Butzers[59] werden apostoli („sine ordinaria electione"), prophetae („solo efflatu Dei") und evangelistae („ardor insignis Evangelii annunciandi") charakteristisch von der ordentlichen Geistlichkeit unterschieden. Natürlich fordert der Reformator apostolische Reinheit und Einfachheit von seinen missionierenden Wanderpredigern, ganz nach dem Vorbild jener simple priests. Im Zusammenhang damit steht es, wenn er an einer früheren Stelle in De regno Christi (II, 2) ausdrücklich hervorhebt, daß der König zu Helfern am großen Werke der Restitution des geistigen Reiches nicht notwendig Träger von Aemtern und Titeln heranziehen solle, sondern Männer von sittlicher Würde und religiösem Eifer, Eigenschaften, die nicht an einen bestimmten Stand gebunden seien („viros religionis Christi studiosos et summa anthoritate praeditos" II, 12). Dem entspricht es, wenn Butzer, demokratisch eingestellt wie er ist, den erfahrungsgemäß auf ihre egoistischen Sonderinteressen bedachten Angehörigen der hohen Adelsfamilien hinsichtlich ihrer Beamtenqualifizierung skeptisch gegenübersteht. Wenn dies auch in den umfangreichen Darlegungen „de magistratibus constituendis", dem XI. Gesetz jener oben erwähnten Sammlung (II, 57), nicht deutlich ausgesprochen wird, so ist es doch mehrfach zwischen den Zeilen zu lesen. Fragt man nach dem realen Grund solcher Bewertungen, so liegt es auch hier nahe, auf die englische Verfassungsgeschichte hinzuweisen, die in der Eigenart ihrer Struktur dem scharfblickenden und unbefangenen Beobachter aus der Fremde nicht verborgen bleiben konnte. Es ist bekannt, daß das Verwaltungswesen Englands im späteren Mittelalter trotz gewisser Ansätze zur Zentralisation und zu fixierter Rechtstradition noch durchaus die Schäden feudaler Willkür aufwies: sie war „ständisch und daher rückständig", um Hatscheks Ausdruck zu gebrauchen. Wie der Staatsrat zeitweise ganz in der Hand der hohen Adelsfamilien war, die dann natürlich Hausmachtpolitik trieben, statt im Sinne des Staatswohls zu wirken, so litt die ebenfalls von den feudalen Gewalten in Besitz ergriffene Lokalverwaltung (Friedensrichter- und Sheriffamt) unter der meist unrechtmäßigen Besetzung der Posten mit Personen,

---

[59] De vi et usu sacri ministerii; Tom. Angl. p. 562.

die vom Hochadel abhängig und oft irgendwie ungeeignet waren. Das Hauptübel war der Aemterhandel, den auch Butzer in De regno Christi so oft tadelnd erwähnt und der mit der mittelalterlichen Dinglichkeit des damaligen Amtscharakters zusammenhängt. Einigermaßen Wandel geschaffen wurde gerade unter Eduard VI. dadurch, daß der Verkauf wenigstens der richterlichen Aemter verboten wurde. Ueberhaupt gehen die Anfänge eines englischen Berufsbeamtentums im modernen Sinne auf die Organisationstätigkeit der Tudors zurück, deren erster Vertreter auf dem Königsthron, Heinrich VII., mit Einrichtungen wie der star chamber und den masters of requests gleichzeitig die Staatshoheit und den sozialen Gedanken zu fördern suchte. Das letztere Institut, eine Beschwerdeinstanz nach französischem Muster, diente „for hearing and direction of poore men's complaients and matters of justice“ [60] und sollte namentlich gegen das bereits klar als schädlich erkannte Bauernlegen einschreiten. Dies war ein Plan so recht nach dem Herzen Butzers, der, im Grunde demokratisch gerichtet und von sozialer Gesinnung erfüllt, in der oft erwähnten Lehr- und Streitschrift gegen die Verödung des flachen Landes und Vernichtung eines gesunden, mittleren Bauernstandes auftrat. — Mit der erfolgreichen Begründung des königlichen Absolutismus tauchte ein neues Problem auf: der Souveränitätsbegriff, wie er in Deutschland und Frankreich erst durch den Widerstand der feudalen Staaten im Staate herausgebildet worden war, war bis zum Ende des Mittelalters in der englischen Geschichte weit mehr gegenstandslos als in der des Kontinents. Denn „die Vollgewalt des Feudalismus konzentrierte sich seit den Plantagenets im Königtum“[61], das im allgemeinen Fühlung mit breiteren, unteren Schichten als stützender Basis gesucht hatte. Die seit den Plantagenets [62] lebendige Trabition wurde nicht ohne verbindende Glieder weitergeführt bis in die Zeit unmittelbar vor der Reformation, ja in diese hinein. So stand hinter Heinrichs VIII. Lossagung von der römischen Autorität das Streben des Volkes nach nationaler Selbständigkeit [63].

Es ist nach diesen Erwägungen wohl denkbar, daß Martin Butzer in seinen Ideen über Königtum und Volk wie in den mo-

---

[60] Proceedings of the Privy Council. 1526. Kap. 75.

[61] Hatschek, l. c. S. 364.

[62] z. B. Heinrich II.: coroners, Miliz aus der Gentry, Beschränkung der Immunitäten.

[63] vgl. Rudolf Gneist, Englische Verfassungsgesch. 1882. S. 487.

difizierten Anschauungen von der Staatskirche und dem Herrschertum in der lehnsrechtlichen Ausprägung sowie in dem Ideal der poor priests fruchtbare Anregungen in England erfahren hat.

*

II. Bubers Lehre von der Kirche, vom Staat und ihrem rechtlichen Verhältnis zu einander, verglichen mit den Theorien anderer Reformatoren.

§ 4. Fundamente der Buberschen Theologie und Kirchenlehre.

a) Theologie.

Allgemeine Grundlagen und Beziehungen zum Calvinismus und zum Luthertum.

Außerordentliche Aufnahme- und Anpassungsfähigkeit seines regen Geistes gestaltete Butzers Theologie zu einem Synkretismus, lutherisches und zwinglianisches Gedankengut enthaltend, täuferische und prädestinatianische Ideen, dazu die Tradition der Urkirche mit ihren Dogmen und Institutionen, die Patristik, ja selbst humanistische Elemente. Was die letzteren angeht, so berührt er sich mit Zwingli und Erasmus nicht nur in der Gleichsetzung der Begriffe Evangelium und Gesetz[1], sondern auch darin, daß er die Ethik der antiken Philosophen in den Bereich der autoritativen Gegebenheiten einbezog. Plato und Cicero werden in „De regno Christi" mehr als einmal als „homines ethnici" herangezogen, wobei die Vorstellung zu Grunde liegt, daß die Allwirksamkeit Gottes sich auch auf die Heidenwelt ausdehnte, ein echt humanistischer Standpunkt. Dieser Universalismus der Anschauungsweise, die theokratische Auffassung des Alten Testaments sowie die Ideen der Gemeindeverfassung und Kirchenzucht weisen Butzer einen besonderen Platz unter den deutschen Reformatoren zu, scheiden ihn — abgesehen von den Nuancen der Sakramentslehre — von Luther zumal, von dem

[1] über die andersartige Auffassung Luthers in dieser fundamentalen Frage vgl. § 6 d.

er auch durch die Eigenart seines bald zu behandelnden Biblizismus verschieden ist. Wie in der Betrachtung des Staates so steht auch in der Theologie und Kirchenlehre Calvin unserem Reformator am nächsten, der ja, wie gelegentlich der Straßburger Beziehungen beider Männer erwähnt, eben dadurch welthistorische Bedeutung erlangte, daß seine Denkergebnisse befruchtend auf das System Calvins einwirkten. Dieser, mehr ein gestaltender als neuschaffender Geist, ist ohne Luther undenkbar, aber auch bei Butzer findet er Begriffe von zentraler Bedeutung für die reformatorische Theologie überhaupt: die Wirksamkeit Gottes bei der Erlösung und die Prädestination. Nach Lang[2] bildete der Butzersche Evangelienkommentar eine der Quellen für Calvins Institutio von 1536, ebenso ist deren zweite Ausgabe (1539, also aus der Straßburger Zeit) von dem Römerbriefkommentar des Freundes und damaligen Schützers abhängig. Wie die religiöse Gesamthaltung Butzers im Grunde milder gestimmt ist als die des härteren und formenschärferen Romanen, insbesondere der Gottesbegriff nicht in der Fremdheit und Strenge Calvins erscheint, so entspricht die Bußzucht bei Butzer weniger einem absoluten, theokratischen Ideal, sondern ist mehr in ihrer seelsorgerischen Wirkung zu verstehen: magnus tremor et timor, seria humiliatio atque castigatio, ieiunia, preces lachrymae haben als „valde efficax medicina" für ihn praktisch-ethische Bedeutung[3]. Die Lehre von der Allwirksamkeit des göttlichen Geistes und von der Erwählung stehen im Zentrum der Straßburger Theologie in der Frühzeit der Reformation, was wohl zum Teil aus der damals noch lebendigen Lokalüberlieferung zu erklären ist. Denn die Mystik war es, von welcher her Butzer zu jenen Dogmen kam, während Zwingli mehr durch philosophische Spekulation dahin gelangte, deren Rationalismus freilich Butzer nicht behagte. Aber darum fand seine Soteriologie in Wittenberg doch nicht mehr Anklang, denn seine allzu geistige Auffassung des Heilsproblems stimmte mit Luthers Gnadenmitteltheorie nicht überein[4]. Erst seit der Mitte der dreißiger Jahre beobachtet man in den Aeußerungen Butzers eine durch die Anlehnung an Lu-

---

[2] August Lang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, 1900; S. 47.

[3] Tom. Angl. p. 314/15.

[4] vgl. als Quelle: „Ein kurtzer warhafftiger Bericht von Disputationen...", Straßburg, 1524. (Selbstverantwortung jedes einzelnen Christen).

ther bedingte Veränderung in seiner Auffassung der Sakramente und des Worts. Diese erschienen ihm mehr und mehr als göttliche Heilsgaben von integrierendem Wert oder mußten es zu sein scheinen, wenn die Konkordie zustande kommen sollte. Dabei jedoch konnten die theologischen Ausgangspunkte (s. oben) nicht gut verleugnet werden. So ergab sich das Widerspruchsvolle in dem Einigungsprogramm (1536), Butzers eigenem Werk, insbesondere die Verschleierung der Gegensätze im Abendmahlsstreit, die ihn bei Freund und Feind verdächtigte.

Biblizismus Butzers und Luthers.

Seltsam steht zu dieser — aus besten Friedensabsichten — großzügig-vermittelnden Theologie sein Biblizismus im Kontrast, der jenen gesetzlichen Zug von alttestamentlicher Strenge trägt, wie er bei Calvin durchgehend erscheint. Namentlich in De regno Christi will er alle Verhältnisse im Gottesstaate nach den Vorschriften der Bibel geregelt wissen, die ihm nicht nur wie anderen Reformatoren als Formalprinzip des Glaubens gilt, sondern über deren normativen Wert auch für das äußere Leben er sich nicht oft und nicht eindringlich genug aussprechen kann. Uebrigens sieht er schon in seiner Frühzeit einer Prüfung seiner Lehren und Reformhandlungen auf ihre der Bibel entsprechende Rechtmäßigkeit hin mit voller Zuversicht entgegen (vgl. Zitate XX u. XXI). Vollends bei Calvin begegnen wir Versicherungen wie „le tout selon la parole de notre Seigneur" massenhaft. Er „überbietet durch schroff dogmatischen Positivismus selbst Luther und scheut sich, der menschlichen Vernunft irgend ein Zugeständnis zu machen"[5]. Auch Luther war im höchsten Maße Antirationalist und erkannte in der Bibel die einzige für einen Christen sich geziemende Richtschnur des inneren Lebens, aber eben nur des inneren: Für die weltlichen Verhältnisse, insbesondere die staatlichen, hat sie in seinen Augen nicht die Bedeutung eines Gesetzbuches mit rechtsverbindlicher Kraft. Indem er die Offenbarung des göttlichen Willens „nur als ein Beispiel einer vernünftigen Gesetzgebung"[6] hinstellt, befindet er sich auch hier,

---

[5] F. W. Kampschulte, Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig 1869. I, 260.

[6] Boehmer l. c. S. 247.

wie überhaupt oft in der Anschauung von der Obrigkeit, im Gegensatz zu Butzer und Calvin [7].

b) Kirchenlehre.

Kirchenbegriff.

Ebenso eng wie mit der Stellung zur Obrigkeit hängt das letztbehandelte Problem mit einem anderen zusammen: der Fassung des Kirchenbegriffs und den daraus sich ergebenden praktischen Konsequenzen. Man hat dem Protestantismus vorgeworfen, daß er „das große organisatorische Problem, die freie gewissensmäßige Innerlichkeit der individuellen religiösen Ueberzeugung mit den Forderungen einer Kult- und Verwaltungsgemeinschaft zu vereinigen, nicht hat lösen können" [8]. Der Dualismus von Sektenwesen und Kirchentum ist eine Erbschaft, die die Reformation aus dem Mittelalter vorfand. Auch Luther stand zeitweise auf dem Boden der altdeutschen Opposition, wie sie einst von Waldensern, Gottesfreunden, Brüdergemeinden u. a. vertreten worden, bevor er die Notwendigkeit des äußeren Zwanges auf geistlichem Gebiet und die Bedeutung fester kirchlicher Institutionen erkannte. W. Köhler führt die m. a. Tradition der Erwähnungslehre von Luther über die Wiedertäufer und über Butzer weiter zu Calvin hin [9]. Auch Butzer hatte sich in den Anfängen vielfach mit dem anabaptistischen Prinzip der Geisteswirkung berührt und war diesem nie ganz untreu geworden; jedenfalls hatte er in früheren Jahren keineswegs die Heilsnotwendigkeit des Sakramentsempfangs wie später betont. Freilich war er früh genug, und zwar eben durch die Auseinandersetzung mit dem Täufertum (in Straßburg und Hessen), trotz bewußter Beibehaltung der Prädestinationslehre dazu übergegangen, die Volkskirche als Rückgrat des christlichen Gemeinwesens zu betonen und den Zusammenhang mit dem im politischen und kulturellen Leben

---

[7] Uebrigens wollen auch diese das mosaische Gesetz — „der Juden Sachsenspiegel" nach Luthers Ausdruck — nicht in allen Aeußerlichkeiten engherzig kopieren, sondern es sinngemäß angewandt wissen.

[8] Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 53.

[9] Walter Köhler, Zu Luthers Kirchenbegriff („Christliche Welt" 1907, S. 470).

tatsächlich Vorhandenen zu wahren. „Neben die ursprüngliche Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen tritt ein anderer Gesichtspunkt: die Kirche als Trägerin und Mittlerin des göttlichen Heils". Doch blieb dabei eine gewisse Kontinuität gewahrt, insofern als „das anstaltliche, das unpersönliche Moment möglichst vermieden wurde"[10]. Im Gegensatz zu Luthers Idee der objektiven, auf Wort und Sakrament gegründeten Einrichtung wurde der Begriff der Kirche auch weiterhin von Butzer subjektiv gefaßt in ihrem konkreten Genossenschaftscharakter als Liebesgemeinschaft auf der Grundlage sittlicher Betätigung des Glaubens. Aber trotz dieser Konkretisierung blieb sie ihm doch wieder, eine spirituelle Größe als numerus electorum. Die Antinomie, die hier vorliegt, wird uns klarer, wenn wir die Begriffe Kirche, Gemeinde der Heiligen und Reich Christi, wie sie sich nach der Terminologie Butzers darstellen, zu einander in Beziehung setzen. Vorher weisen wir jedoch erst noch auf die Doppelheit des Kirchengedankens auch bei Luther hin. Die Unterscheidung der electi und reprobi, dieses für die gesamte reformierte Kirchenverfassung, ja Weltanschauung charakteristische Prinzip, kennt auch er, denn sie ist eine die Theologie des Mittelalters beherrschende Idee. Während aber ein Augustin, ein Wiclif dabei jenen fundamentalen Satz „nulla salus extra ecclesiam", also die unbedingte Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche, nicht leugneten, stellt Luther sich allein auf den Glauben. So sehr er auch bei der Begriffsbestimmung der Kirche zwischen geistlichem Wesen und menschlicher Erscheinungsform schwankt, indem er die Notwendigkeit einer Umsetzung des spirituellen Wesens in das empirische anerkennt; letzten Endes ist ihm die ecclesia doch invisibilis, eine geistige, nur dem Glauben zugängliche Schöpfung! Sie ist σῶμα Χριστου, inkarniert in der Christenheit. Auch nach Butzer sind die Prädestinierten „tamquam membra unius corporis", aber er meint damit viel entschiedener die sichtbare, durch Gemeindeverfassung und Zuchtgewalten organisierte Kirche. Hier liegt der wesentliche Unterschied. Der pädagogisch-soziale Gedanke der disciplina ist es auch, der in Melanchthons Kirchenbegriff die Wendung von dem Attribut invisibilis zu visibilis ermöglicht. In jenem vergeistigten Charakter bleibt ihm die Kirche nur noch als regnum Christi bestehen; der unmittelbare Verkehr des Gläubigen mit seinem

---

[10] G. Anrich, l. c. S. 127/28.

Gott soll nicht angetastet werden. Entsprechend dem Wandel seines Biblizismus und demjenigen seiner Stellung zum Naturrecht[11] und zum Staatsgedanken (§ 5 c) nimmt auch die Kirche immer mehr die Gestalt der realen societas an. In den vierziger Jahren — zum Beispiel in der III. Auflage der Loci, 1543 — wendet er sich scharf gegen den Vergleich mit der platonischen Idee und gegen mystische „Träumereien", die Sichtbarkeit der Kirche nachdrücklichst betonend. (Zitate XXII u. XXIII.)

Ecclesia, numerus electorum und regnum Christi nach Butzer.

Mit diesen unerläßlichen Ausführungen ist die Untersuchung über den Butzerschen Kirchenbegriff soweit vorbereitet, daß die entscheidenden Faktoren ecclesia, numerus electorum und regnum Christi in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt werden können: Die Kirche ist „eorum societas, qui Christo nomen dederunt fideique eius se totos commiserunt"[12]. Nun ist aber diese communio sanctorum — Butzer sagt gewöhnlich numerus electorum — ihrerseits wieder identisch mit dem Königreich Christi, denn wir finden dieses definiert als „administratio et procuratio salutis aeternae electorum Dei", fundiert durch Lehre und Zucht, die im Interesse dieser electi durch die Diener des Herrn auszuüben sind[13]. Aus diesen beiden Prämissen

ecclesia = numerus electorum
regnum Christi = numerus electorum

ergibt sich logisch die Schlußfolgerung:

ecclesia = regnum Christi!

Fragt man also: „Ist das regnum Christi bei Butzer konkretisiert oder ist es spirituell gedacht?", so muß die Antwort lauten: „Beides!". Nämlich: Konkretisiert ist es in der ecclesia, die ja wie bei Melanchthon letzten Endes visibilis ist. Andererseits ist es aber, wie der Reformator als Grundgedanken in seinem Hauptwerk (I, 1) entschieden ausspricht, ein ideales, geistiges Gebilde:

---

[11] vgl. Walther Sohm, Die Soziallehren Melanchthons. H. Z. III. Folge. 19. Bd. 1. Heft.

[12] Confessio Tetrapolitana (1530), c. XV.

[13] De regno Christi, I, 5.

das Herrschertum Christi, der nicht anders denn verbo et spiritu regiert und dessen Reich nicht von dieser Welt ist! Auch sonst findet sich dieser Gedanke bei Butzer; das angeführte Beispiel aus dem Johanneskommentar (Zitat XXIV) ist nur eins von vielen. Wir kommen also zu der Feststellung, daß infolge der Inkonsequenzen, an denen die Denkungsart oder mindestens Ausdrucksweise des Kompromißtheologen nun einmal leidet, eine restlose Klärung gerade in diesem Problemkreis nicht möglich ist. Ebenso richtig wie beiläufig erwähnt Walter Sohm in einem unten noch zu nennenden Werk, daß in Butzers Auffassung vom Reiche Christi „geistige und äußerliche, praktische und ideelle" Momente zu finden seien[14]. Wir stehen hier vor einer Antinomie, welche wir einfach als solche hinnehmen müssen. Hier können wir besser als bei der Betrachtung Luthers, des einheitlicher, einfacher denkenden Geistes, erkennen, daß die Kirche der Reformation zu einem „elastischen Gebilde geworden ist, das sich gar nicht einmal einheitlich beschreiben läßt"[15].

Kirchenzweck.

Butzer ist der Mann der reformatorischen Praxis, und so ist er denn da, wo er sich über den Zweck der kultischen Gemeinschaft ausspricht, klarer als in den rein kirchentheoretischen Partien seiner Werke. Im Vordergrund steht auch für ihn das reformatorische Zentraldogma der Christokratie; in der höchsten Zwecksetzung der Kirche, der Parole „gloria Dei", wußte er sich besonders mit Calvin einig. Die Form der Gottesverehrung ist zu erblicken in den „Kirchenübungen", der Summe des kirchlichen Lebens, das an äußere Organisation, an menschliche Erscheinungsformen gebunden ist. Ist Christus der König, so stellt die Gemeinde die Untertanenschaft dar und ihre sonn- und festtägliche Versammlung deren Staatsleistung. Auf die λειτουργία des klassischen Staatswesens wird geradezu hingewiesen. Dialogus II, eine besonders tiefsinnige Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen Geistesfreiheit und Kirchlichkeit, nennt als Gegenstände des Gottesdienstes die Predigt des Wortes des Herrn, die Sakramente, die Gebote und Almosen. Wir unterscheiden dabei deutlich das rein kultische Element und das moralisch-

---

[14] l. c. S. 135, Anm. 1.

[15] v. Schultheß-Rechberg, l. c. S. 99.

soziale, also neben spezifisch christlich-dogmatischen Forderungen solche des Naturrechts, der reinen Menschlichkeit. So erblickt auch das aufschlußreiche Hamburger Responsum in „Reformation" Rückkehr zur Reinheit der apostolischen Urkirche in Form von wahrer Seelsorge und sittlichem Gemeinschaftsleben. Pfarrdienst ist danach mehr als „schlecht singen und lesen". Vielmehr: „Das Ende aller Kirchenübung ist Erbauung des Glaubens an Christum". Diesem Ausspruch Butzers stellt Erichson, der verdienstvolle Straßburger Forscher und Sammler des Butzerschen Schrifttums, der in der oben genannten Schrift Calvins liturgische Abhängigkeit von dem deutschen Freunde beweist, eine Aeußerung des ersteren gegenüber, die von wörtlicher Anlehnung zeugt[16]. Die ethische Kraft des Gottesdienstes, durch die der einzelne Glied der communio sanctorum wird, beruht auf der viva vox, dem gepredigten Wort und seiner gemeinschaftsbildenden geistlichen Wirkung. Der Predigt erkennt Butzer im Rahmen aller kultischen Vorgänge die größte Bedeutung zu (vgl. Zitate XXV u. XXVI; letzteres eine Zusammenstellung diesbezüglicher Ausdrücke und Wendungen). Die zweite der großen Gnadengaben, die Gott durch Vermittlung der Kirche an die Welt verleiht, ist das Sakramentsmysterium. Wie Butzer in Uebereinstimmung mit Luther und Calvin die katholische Siebenzahl der Sakramente auf zwei herabgesetzt, nämlich baptisma und coena sacra als die allein von Christus eingeführten, so steht er auch in der Auffassung ihres Wesens zum Katholizismus im Widerspruch. Eins der Grunddogmen des letzteren behauptet die Tatsache einer übernatürlichen Wirkung des Meßopfers auf den Sakramentsempfänger, dessen geistige Wiedergeburt also ohne sein Zutun vor sich geht, nämlich durch die Mittlertätigkeit des kraft seiner Weihe segenspendenden Priesters. Diese Lehre von der causa formalis vernichten die Reformatoren, entwertet auch Butzer: Nicht das opus operatum ist das Wesentliche am Sakrament, sondern opus operantis, d. h. dem objektiven sakramentalen Vorgang als solchem wird die subjektive innere Verfassung des Empfangenden als maßgebend gegenübergestellt. Von den Sakramenten heißt es nach evangelischer Ueberzeugung: „Non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur". Und nach Butzer sind „Kirchenübungen" nur Gottesdienst, wofern sie „auß warem glauben vnd freyem gayst geschehen, allein Gott zu ehren"[17]. Freilich

[16] l. c. S. 33. („édification commune".)
[17] Dial. II.

müssen die Mysterien „quam clarissime et quam sanctissime" zelebriert werden, denn Christus selbst wird als anwesend und waltend dabei gedacht: „. . . unus in ipso panis et unum sunt corpus"[18] .Das Abendmahl ist also für Butzer nicht nur wie für Zwingli ein geistiges Genießen, eine Erinnerungszeremonie, es ist auch nicht nur wie bei Calvin gnadeverheißendes, glaubenstützendes Symbol, sondern die Annäherung an Luthers Standpunkt liegt offen zu Tage. Durch eine verschleiernde Formel brachte der Unionist die Wittenberger Konkordie zustande, aber die Rücksichtnahme auf die zwinglianisch beeinflußten Oberdeutschen war doch schließlich mehr eine formelle.

Das geistliche Amt und seine Träger.

Das heilige Amt gliedert sich — zumal nach der häufig wiederkehrenden Definiton in De regno Christi (namentlich I, 5) — in drei Teile: doctrina Christi, sacramentorum eius dispensatio et disciplinae eius administratio[19]. Was den geistlichen Stand anbetrifft, so ist Butzers Meinung von diesem natürlich eine sehr hohe, aber nur soweit derselbe seine Autorität auf Grund des von ihm ausgeübten Amtes genießt. Denn einen prinzipiellen Wertunterschied zwischen Geistlichen und Laien kennt Butzer — um dies schon späteren Ausführungen darüber (§ 6 d) vorwegzunehmen — ebensowenig wie Luther. Als geistgewirkte Liebesgemeinschaft stellt ja, wie wir sahen, die Kirche nach seiner Anschauung die Trägerin der heilsvermittelnden Gewalt in sich dar! Und doch sind für Butzer die Prediger (als solche) eine Art Apostel des Herrn; und doch zitiert er mit unverkennbarem geistlichen Bewußtsein die Evangelienstelle: „Qui vos audit, me audit..." (Luc. 10, 16)[20]. Beweismaterial bieten auch hier wieder die gedankenreichen Augsburger Dialoge. Im vierten, der den Zweck hat, Kirchendienst als die Vermittlung göttlicher Gnadengaben hinzustellen, werden die Geistlichen unter Hinweis auf 1. Kor. 4 und 2. Kor. 3 als „Ausspender der Gnaden und geistlichen Guttaten Gottes" bezeichnet. Auch in Dial. VI. (über den

---

[18] De regno Christi, I, 7.

[19] die nämlichen drei Funktionen erschienen in den Genfer ordonnances ecclésiastiques (1541) vgl. Zitat XLIII daraus.

[20] De regno Christi I, 5.

Begriff der Oberkeit) ist vom Worte Gottes als dem geistlichen Schwert die Rede. Diejenigen aber, die es verwalten, „haben Gewalt über alle Kaiser und Könige und was irgend mächtig und gewaltig ist". Wieder ist hier Paulus (Ephes. 6) Butzers Gewährsmann. Geistliche Gewalt — soweit sie sich das Heil der Menschen zur Aufgabe macht — verhält sich zu weltlicher wie Gold zu Blei! Diesen hohen Vorrechten — wenn auch nur ideellen — werden entsprechende Pflichten gegenüber gestellt; nur wirklich geeignete Persönlichkeiten kommen zur Besetzung kirchlicher Aemter in Frage. Ihre Qualifizierung soll nach Butzer sowie nach Calvin durch eine Prüfung festgestellt und durch feierliche Einsetzung besiegelt werden. Jener schlägt vor, die Prüfung zu vollziehen durch die Korporation der Geistlichen und der Schullehrer unter Hinzuziehung der Presbyter und bewährter Gemeindeglieder [21]. Auch die Genfer Kirchenordnung bezeichnet Lehrbefähigung und persönliche Führung als maßgebende Gesichtspunkte für die Annahme der Kandidaten. In der wöchentlichen Kongregation und der vierteljährlichen gegenseitigen Censur hat Calvin Einrichtungen geschaffen, zu denen sich in der Straßburger Kirche Parallelen nachweisen lassen (§ 1 a 3. Abschn.).

c) Juristische Begründung.

Exkurs: Naturrecht, Mittelalter und Reformation.

Butzers Theologie und Kirchentheorie gründet sich rechtlich nicht nur auf positive Quellen, sondern seine Kirchenrechtslehre ist auch ideenbedingt. Da wir im folgenden seine Stellung zu naturrechtlichen Konsequenzen wie den Problemen der Volkssouveränität, des Herrschaftvertrages, des Widerstandsrechtes und der salus publica untersuchen werden, so müssen wir zuvor den Gedanken des Naturrechts überhaupt zu seiner Dogmatik in Beziehung bringen. Wir verfolgen jedoch erst in kurzem Ueberblick die Entwicklung dieser Idee im rechtsphilosophischen Denken vor und besonders während der Reformation. Neben dem positiven Recht — sei dieses ein ius divinum (supranatural durch göttliche Willensoffenbarung mitgeteilt) oder ein ius civile (= hu-

[21] betr. Wahl und Einsetzung der Pfarrer, Anteil der Gemeinde und der Obrigkeit an diesen Vorgängen. vgl. §§ 1 a, 2 b, 7 a.

manum, von Menschen geschaffen) — stand seit Anbeginn der christlich-mittelalterlichen Geistesgeschichte als normative Rechtsidee das durch den souveränen Verstand erkennbare ius naturale. Bereits antikes Theorem [22], wird es von Laktanz und Augustin erhalten und geht als integrierender Bestandteil in die mittelalterliche Weltanschauung über. (Decretum Gratiani, Thomas von Aquino, die von ihm abhängigen spätmittelalterlichen Rechtsschulen, Marsilius, Wiclif). Die Scholastik konnte in ihrem Bestreben, die Kirche vor der Vernunft zu rechtfertigen, nicht umhin, die Uebereinstimmung von Naturrecht und ius divinum zu lehren. So mußte sie auch die Staatsgewalt nicht nur als göttliche Einrichtung sondern auch als Vertreterin und Schützerin des dem gesunden Menschentum immanenten Vernunftrechts anerkennen. So spricht Aegidius Romanus, gestützt auf Aristoteles (Pol. I.), von dem „impetus in omnibus ad communitatem" als einem Naturinstinkt und folgert daraus die Rechtmäßigkeit des Staatsgedankens. Hinsichtlich der Leitung des Gemeinwesens behauptet er mit dem Schlagwort „ars imitatrix naturae", daß „richtig" soviel ist wie „naturgemäß" [23]. Daß die Humanisten diese Gedanken eifrig propagierten, bedarf keiner Erörterung; es genügt, auf Hugo Grotius, den großen Neubegründer dieser Rechtsidee, hinzuweisen. Die Reformatoren, besonders soweit sich ihr Denken auch in juristischen Bahnen bewegte, standen den naturrechtlichen Theorien ebenfalls nicht fern, und zwar wegen des von der Scholastik übernommenen Satzes, daß ein Zusammenhang zwischen jenen und der Offenbarung bestände. Dem Geist der Reformation waren diese Prinzipien der autonomen Vernunft zwar im Grunde fremd, wie die Kämpfe der Aufklärungszeit beweisen sollten, doch das ist eine Sache für sich, die den Rahmen unserer Betrachtungen überschreitet. Ja, man kann sagen: Auch die Rezeption des römischen Rechts in einer zugleich religiösen und für die Antike begeisterten Zeit vollzog sich dadurch leichter, daß man in der ebenso brauchbaren wie ehrwürdigen Hinterlassenschaft des Römertums geradezu die ratio scripta sah, d. h. den konkreten Ausfluß des Naturrechts, das eben dem ius divinum der geltenden Meinung nach nicht widersprach! Die Bedeutung des Naturrechts in Luthers Gedankenwelt ist nicht ganz klar ersichtlich; ver-

---

[22] Cicero, de re publ. I.

[23] De regimine principum; III, 1, 4; III, 1, 7; III, 2, 8.

steht er doch darunter einmal Vernunft[24], dann wieder Billigkeit, Liebe oder sittliches Gewissen. Mindestens spielt es bei ihm eine sekundäre Rolle, da er für die Praxis meist positivrechtliche Quellen heranzog: Bibel, römisches und kanonisches Recht[25]. Bei ihm wie bei Calvin muß die natürliche Vernunft im Falle des Widerspruchs mit der Offenbarung der letzteren weichen: Was Menschenverstand nicht begreift oder menschliches Rechtsgefühl nicht einsieht, ist „arcanum Dei consilium." Immerhin rechtfertigt Calvin, hierin aristotelisch-scholastisch beeinflußt, den Staat als Resultat eines natürlichen Triebes der Menschheit nach Gemeinschaft des Lebens („naturali quoque instinctu"). Sein Satz „homo animal est natura sociale" ist die wörtliche Uebersetzung des allbekannten aristotelischen.

Das Naturrecht bei Butzer.

Die beiden großen Führer des Protestantismus haben also die Naturrechtsidee zwar nicht abgelehnt, aber ihr auch keine entscheidende Stellung in ihrer Theologie zugewiesen. Anders die übrigen bedeutenden Reformatoren! Zwingli vertrat, wie wir noch erörtern werden, jene Idee bis in all ihre Konsequenzen, Melanchthon baute sie in seine Dogmatik ein. Und Martin Butzer? Der ihn anfangs erfüllende, nie ganz erstickte Spiritualismus, seine Toleranz, seine soziale Gesinnung und schließlich seine humanistische Bildung — das sind Züge, die eine starke Hinneigung zu der Hypothese eines Vernunftrechts und seiner objektiven Erkennbarkeit bei ihm bedingten. Eins seiner Hauptwerke, das noch oft zu nennende „Gespräch von der Gemeinsame und den Kirchenübungen", hat im Zusammenhang mit der obrigkeitlichen Pflicht des Religionsschutzes das allgemein-menschliche Religionsbedürfnis zum Gegenstand, wenigstens in umfangreichen Partien. Erklärt wird dieses Bedürfnis von Butzer als Naturtrieb, welcher für ihn soviel ist wie Wirkung des in die Menschenherzen gelenkten göttlichen Lichtstrahls (Zitat XXVII). „Religion" definiert er mit Cicero[26] als „cura ceremoniaque naturae superioris"; auch leitet er den Ausdruck — übrigens etymologisch

---

[24] vgl. § 6b.

[25] Eugène Ehrhardt, La notion du droit naturel chez Luther. Paris 1901. S. 285 ff.

[26] De natura deorum, II; vgl. Dial. VII.

unrichtig — von „relegit" ab, indem sich der Begriff nach seiner Darstellung auf Gegenstände bezieht, die der Mensch „mit Fleiß bedenkt und betrachtet"[27]. Mit Ulpian bezeichnet er die Pflege des religiösen Lebens als Teilgebiet des Völkerrechts und damit des Naturrechts, dessen Appendix ja das erstere nach überkommener Anschauung darstellte (Zitat XXVIII). Alle Völker — das ist Butzers immer wiederkehrender Lieblingsgedanke[28] — haben gottesdienstliche Einrichtungen de iure naturae humanae sich angelegen sein lassen. Die „rechten philosophi" — Plato, Aristoteles, Xenophon, Cicero — und andere „berhuemete gesetzgeber vnd ansteller rechter policeyen" haben in ihren Gesetzen „Versehung der Religion vor allem fürgenommen", wie der Verfasser sich ausdrückt. So versteht es sich, folgert er triumphierend, von selbst, daß wir Christen, durch Gottes Gnade im Besitz der ewigen Heilswahrheit und so den Heiden unendlich überlegen, umso mehr zu einem innerlich und äußerlich religiösen Leben verpflichtet seien. Uebrigens habe Gott schon vor Christi Predigt und Erlösungstat die Welt erleuchtet; denn hochbegabte Geister wie Plato hätten bereits den Monotheismus und naturrechtliche Ideologien vertreten: im Grunde nichts anderes als die Fundamente des Christentums und seiner Ethik. Nichts ändere daran die Tatsache, daß die Ansätze zu einer freisinnigen, natürlichen Religiosität im Griechentum den Charakter einer destruktiven Skepsis annahmen. Mit Ausartungen müsse man immer rechnen, auch im christlichen Kultus, innerhalb dessen der Reformator jeden unnötigen Prunk nicht nur ablehnt, sondern als Gotteslästerung bezeichnet[29]. Mit der Lehre vom „natürlichen Licht" geht auch Melanchthon auf Cicero zurück, gerade wie Butzer, über den er, der Kronzeuge der altprotestantischen Rechtswissenschaft, auf diesem Problemgebiet im wesentlichen nicht hinausgekommen ist. Denn jener kam, wie wir feststellten, ohne daß sich seine Abhängigkeit von Melanchthon einwandfrei nachweisen ließe, gleichfalls zu der These: Religiosität ist naturrechtlich fundiert und damit göttlicher Herkunft, ist also auch vom Staate äußerlich zu stützen durch entsprechende Maßregeln!

---

[27] Dial. II.

[28] Dial. II, III, VI, VII. So auch Calvin II, 1099.

[29] Dial. III.

Der Praktiker Butzer ist natürlich bei einer ideellen Rechtsbegründung seiner Kirchenlehre nicht stehen geblieben; seine Hauptstärke liegt vielmehr in seiner ausgedehnten Kenntnis der positiv-rechtlichen Quellen und deren zweckmäßiger Verwertung. Obenan stehen selbstverständlich, was nach den Ausführungen über seinen Biblizismus (§ 4 a) kaum noch der Erörterung bedarf, die Gebote der Heiligen Schrift, insbesondere die Gesetze Mosis, die von keinen noch so wertvollen Rechtssatzungen des Altertums übertroffen werden. Immer geht Butzer auf möglichst reine, d. h. auf primmäre Quellen zurück, ein echt humanistisches Prinzip, in welchem er mit einem Erasmus übereinstimmt (Zitat XXIX), der ja durch jenes die Reformation bei aller seiner zweifelhaften Stellung zu ihr wesentlich förderte. Immer gibt der Reformator neben der Bibel drei Komplexe, vorzugsweise zusammen mit ihr, als seine Hauptautoritäten an: Patristik, kanonisches Recht und römisch-deutsches Kaiserrecht. Mehr als einmal begegnet dem Leser Butzerscher Werke der Hinweis auf die „klare versehung inn allen schrifften der h. Vaetter, in den Canonibus vnnd Legibus piorum Principum“ [30]. Unter der letzteren Gruppe versteht er zumeist das Corpus iuris civile und innerhalb dessen die von ihm hochgeschätzten autenticae (= lateinisch übersetzten Novellen Justinians). Aber auch auf die Gesetze der deutschen Kaiser aller Dynastien, namentlich die Konstitutionen der Staufer, bezieht er sich nicht selten. Den Vorrang unter seinen juristischen Grundlagen räumt der Vertreter der Konzils- und Unionspolitik den Rechtserkenntnissen der großen Kirchenversammlungen ein, und zwar in erster Linie bezeichnender Weise denjenigen der ältesten, also der ökumenischen Konzilien zu Nicäa (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalcedon (451). Fragt man, wieso er sich auf diese Festsetzungen berufen kann, die doch zugleich tragende Elemente im Gebäude des katholischen Kirchenrechtes sind, so erhält man von Butzer selbst die Antwort: Es gibt „wahre und falsche canones“; das einfache Kriterium bei ihrer Unterscheidung ist ihr Verhältnis zur Bibel, denn diese ist „canon aller canonum, regel vber alle regel“ [31]. Wir sehen also, daß Butzer — wie alle Refor-

[30] so in „Christliche Erinnerung...“ (1545).

[31] „Von Kirchengütern“, D 3; auch ist hier von den „war alten vnn bewerten Canonibus“ die Rede, die der Maßstab für alle späteren sein sollen.

matoren — den Katholizismus durchaus nicht in Bausch und Bogen bekämpft hat, sondern seine leitenden Ideen anerkannte, soweit sie mit der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen waren. Die Periode, in der Spätantike und Frühmittelalter zusammenfließen, hat auch für ihn etwas Ehrwürdiges, das er wohl gar noch bewußter als ein Calvin oder ein Luther zu den heiligsten Gütern der geschichtlichen Ueberlieferung zählt. Er sieht in dem Erfolg, mit dem das Christentum, eben der Verfolgungen des Staates ledig, sich sofort zur neuen Weltmacht ausgestaltete, einen Fingerzeig Gottes. So schätzt er die canones der Frühzeit als Ergebnisse eines großzügig organisierten Kirchenlebens; so spricht er nie anders als mit Respekt und Pietät von den „lieben Vätern". Aber der Reformator folgt nicht sklavisch diesen Autoritäten, sondern übt freie Kritik, indem er unumwunden für Abschaffung solcher Bestimmungen eintritt, die der Verstand für unzeitgemäß erklären müsse. Einer der Punkte, wo seine Opposition einsetzt, ist das Problem des Zölibats der Priester, dessen Aufhebung er in Uebereinstimmung mit den Reformatoren überhaupt nachdrucksvoll verlangt. Gestützt auf das Konzil von Gangra (343), eine epistola Cyprians (I, 11) und den Juristen Panormitanus[32], wendet er sich gegen alle Vorschriften, „die die heilige Ehe abstricken oder sonst Abstinenz und Abbruch göttlicher Gaben auferlegen"[33]. Die Ehe, die ihm naturgemäß scheint und darum heilig ist[34], ist nicht der einzige Gegegenstand des katholischen Kirchenrechts, dessen Behandlung er an letzterem auszusetzen hat. Die späteren Zutaten zu dem altehrwürdigen Korpus der „echten" Kanones finden häufig genug seinen heftigen Tadel. Insbesondere lehnt er die unevangelischen unter den kanonischen Rechtssätzen ab, die das verhältnismäßig spät (nach 1140) zusammengestellte Decretum Gratiani enthält und die die von diesem abhängigen Dekretalisten in ihren glossae, summae und apparatus weiter bearbeitet haben: Mönchtum, Papstgewalt und Zurückweisung der weltlichen Obrigkeit aus der Sphäre kirchlicher Befugnisse in die der rein weltlichen. Auch sonst habe Gratian „in gratiam" des Klerus gear-

---

[32] „Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion zu finden" (1545), V. — [im folgenden zitiert als „Vergleichung"]. 3

[33] „Von Kirchengütern", D 3.

[34] über ihre moralische Bedeutung nach Butzer vgl. § 7 c.

beitet, z. B. der „allervnuerschamptesten Symoni" Vorschub geleistet[35]. Doch müsse man bei ihm unterscheiden zwischen

a) dem, was er aus echten Quellen (älteren Konziliarakten und Kirchenvätern) „einbringt",

b) dem, was er in hierarschicher Absicht fälscht, d. h. den alten, auf ihre Hirtenpflicht bedachten Päpsten zuschreibt und

c) demjenigen, was von späteren, herrschsüchtigen Nachfolgern Petri an Dekreten erhalten ist[36].

Die beiden letzteren Gruppen, also die willkürlichen oder unwillkürlichen „Irrtümer" Gratians, bilden im Gegensatz zu den drei oben genannten Komplexen aus dem frühen Mittelalter das falsche Kirchenrecht[37]. — Es wäre ebenso unmöglich wie zwecklos, aus Butzers zahlreichen, noch nicht in einheitlicher Ausgabe gesammelten Schriften[38] ein auch nur annähernd vollzähliges Verzeichnis seiner juristisch- dogmatischen Quellen herzustellen. Um aber wenigstens einen Begriff von dem Umfang und der Gründlichkeit seiner Kenntnisse auf diesem Gebiet zu vermitteln, seien für die wichtigeren kirchenpolitischen und innerkirchlichen Fragen einige der Belege hier wiedergegeben. Denn der Leser findet sie alle oft wiederholt, nicht nur in den lehrhaften Werken des dauernd zitierenden Reformators, sondern auch in dessen Gelegenheitsschriften, die offiziellen Charakter tragen. So gibt er zur Verteidigung der konziliaren Idee an: die „Monarchia" des Antonius de Rosellis, ein consilium des Philippus Decius und das damals berühmte juristische Glossarium „De verborum significatu" des Andrea Alciati[39]. Für die rechtliche Stellung des Klerus, besonders in Bezug auf das peinliche Gericht, erscheinen als Quellen eine ganze Reihe von constitutiones des Codex Justinianus, ferner Ambrosius ad Marcellinam sororem, Augustins Schreiben an den „grafen" Bonifatius im Donatistenstreit und alle Briefe Gregors d. Gr. an den Kaiser Mauritius[40]. Betr. Butzers Stellung zu dem großen Papst

---

[35] „Von Kirchengütern", D 1.
[36] „Vergleichung" V.
[37] Hamburger Responsum.
[38] bibliographische Zusammenstellungen bei Erichson-Mentz, Zur 400 jährigen Geburtsfeier M. Butzers. Straßburg 1891.
[39] „Christliche Erinnerung..." (1545), Schlußwort.
[40] „Vergleichung", V.

sowie Chrysostomus und Cyprian sei auf § 6 d verwiesen, wo die Bedeutung derselben als Gewährsmänner in dem genannten Problem erörtert werden wird. Ueber den ordo episcoporum, seine Vorrechte und seine vielen, mit „frommer Strenge" auszuübenden Pflichten, läßt sich Butzer in dem Alterswerk vernehmen, in welchem er nach der Bekanntschaft mit englischen Kirchenverhältnissen die Bischofsverfassung in sein System einordnet[41]. Hier werden genannt Apostelgeschichte, Briefe des Paulus und Petrus, eine große Zahl von distinctiones des Gratian, Chrysostomus „De dignitate sacerdotii", die Apologie des Gregor von Nazianz († um 390) und Hieronymus ad Nepotianum. Solche Aufzählungen erscheinen bei Butzer in allen Werken — das sei ausdrücklich bemerkt — massenhaft. Eine dieser Stellen sei verkürzt in Uebersicht wiedergegeben, wo der Verfasser einzelne Hauptgebiete des kirchlichen Lebens und die für ihre Ausgestaltung in Betracht kommenden Quellenbelege nennt[42]:

gemeinverständliche, bibelgemäße Predigt: Augustinus de doctrina Christi, Augustins confessiones (X, 3), Konzil von Laodicea mit can. 16, 17, 38, Konzil von Karthago mit can. 24.

Sakramente: gleichfalls alte Konziliarbeschlüsse.

Ordination: Augustin ep. 110, Predigten des Gregor von Nazianz.

Wahl und Amtsführung der Geistlichen: Gratian (bedingt).

Bußzucht: Briefe Cyprians.

§ 5. Elemente der Staatslehre in Butzers Gedankenwelt.

a) Der Anteil der Reformation an der Entwicklung der Staatssouveränität.

Der neuzeitliche Staatsgedanke.

Das 16. Jahrhundert ist für Deutschland die entscheidende Phase der Entwicklung zum fürstlichen Absolutismus gewesen. Der Augsburger Religionsfriede (1555) bedeutete den Sieg der Territorialfürsten, wenn deren Libertät auch endgültig erst nach dem dreißigjährigen Kriege durch die formelle Verkündung des

---

[41] De regno Christi II, 12.

[42] „Vergleichung", V.

ius territorii et superioritatis (1648) festgestellt wurde. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Landeshoheit, einer Summe von mehr oder weniger intensiv ausgeübten Hoheitsrechten in den einzelnen Gebietsteilen, ist der moderne Staatsbegriff, in der Uebergangsepoche deutlicher in die Erscheinung tretend, durch Omnipotenz und Initiative der öffentlichen Gewalt gekennzeichnet, d.h. durch allseitige und einheitliche juristische Kompetenzerweiterung des souveränen Landesherrn. Fragen wir uns, warum gerade im 16. Jahrhundert die Obrigkeit in zunehmendem Maße begann, ihre Wirksamkeit über die bloße Friedenswahrung hinaus auf allseitige materielle wie geistige Wohlfahrtspflege zu erstrecken, so ist dabei einmal auf die veränderten Verhältnisse der Reichspolitik — wenigstens für Deutschland — hinzuweisen: Die zunehmende Schwäche der durch große außenpolitische Aufgaben abgelenkten Zentralgewalt hatte Selbsthilfe und Widerstand der seit dem 15. Jahrhundert ihrer Kraft bewußten Partikulargewalten zur Folge, die eben gemäß der neuerlangten Bedeutung auf innere Konsolidierung bedacht waren oder bereits vorhandene Ansätze zu derselben durch entsprechende Verwaltungsorganisation fortführten. Viel schwerer aber wiegt das geistesgeschichtliche Moment: die Verbindung mit der religiösen Bewegung.

Mittelalterliches in der Staatstheorie der Reformation.

Allerdings ist die Bedeutung der Reformation hier nicht zu übertreiben; sie hat den Staat wohl von der Hierarchie befreit, sah aber in ihm noch durchaus eine religiöse Institution, wenn auch jetzt selbständig aus gottverordnetem Beruf arbeitend. Die Reformatoren unterschieden sämtlich zwischen verbum und vis, regimen spirituale und reg. corporale, potestas ecclesiastica und pot. civilis, aber indem sie der Obrigkeit die custodia utriusque tabulae d. i. des ius divinum und des ius naturae zuschrieben, blieben sie doch durchaus in dem mittelalterlichen Vorstellungskreis von dem unum corpus Christianum befangen [43], „innerhalb dessen es überhaupt eine Scheidung von Staat und Kirche, von Geistlichem und Weltlichem im modernen Sinne noch nicht gibt“ [44].

---

[43] Darüber sehr klar Rudolf Sohm, Kirchenrecht I (1892) S. 4 ff. — Näheres vgl. § 6 b.

[44] Ernst Tröltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912. S. 523.

Auch Sohm (S. 540) lehnt es ab, mit den Begriffen „Staat" und „Kirche" zu operieren, die in der heutigen Bedeutung dem — kirchenpolitisch noch überkommenen Auschauungen huldigenden — 16. Jahrhundert fremd gewesen seien. Einen abstrakten Staatsbegriff wird man in den Erörterungen der Reformatoren nicht finden. Unter „Staat" verstanden diese immer nur einzelne konkrete Teilerscheinungen desselben (magistratus = Behörde; politia = Verfassungsform oder Gesetzgebungswerk). Redeten sie schon von status (état), so geschah dies noch nicht im Sinne der italienischen Renaissance, die unter lo stato bereits die Summe von zweckmäßig ersonnenen Grundsätzen und Einrichtungen zur Verwaltung eines einheitlich organisierten Territoriums begriff. Der Protestantismus hat also die moderne Staatsidee nicht geschaffen, und das Ethos der Politik, die auf Omnipotenz des absoluten Herrschers hinauslief, entsprach eher dem lebenskräftigen Wirklichkeitssinn der Renaissance als dem Geist der Reformation, der zunächst eine Wiederbelebung mittelalterlicher Gemütsinnerlichkeit darstellt. Wenn Weiß[45] behauptet: „Die Einführung des modernen Begriffs vom Staat ist das Ergebnis des nämlichen Realismus (!), durch dessen Anwendung Luther die Kirche vernichtet hat", — so wird man dem nicht zustimmen können.

Ideelle Begründungen der neuen Staatsgewalt.

Andererseits ist der religiösen Bewegung positive Bedeutung für die Entwicklung der Obrigkeit zur Souveränität nicht abzusprechen, ja, diese Bedeutung dürfte sogar überwiegen. Konnten sich doch die Theologen nicht genug darin tun, den ethischen Charakter des obrigkeitlichen Amtes zu betonen, indem sie mit Stellen des Alten und Neuen Testaments bewiesen, daß die neue Ausdehnung dieser Macht ihrem in der Hl. Schrift vorliegenden Begriffe nicht nur entspräche, sondern geradezu durch dieselbe vorausgesetzt würde. Capitos Satz aus der oben erwähnten Denkschrift für Pfalz-Zweibrücken „Magistratus praesidio valde opus est" ist bezeichnend für diese ganze Auffassung, die damit indessen nicht allein charakterisiert ist: Denn dem Hilferuf an den Obrigkeitsstaat entspricht die Anerkennung desselben als be-

[45] A. M. Weiß, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. II, S. 347.

rechtigter Einrichtung: „Debent quidem Regiae Majestati ad usus publicos deservire omnes regni sui homines et res“ [46]. Zur theologisch-philosophischen Begründung trat die juristische, die Bezugnahme auf das Reichsgesetz. Wie der — allerdings mehrdeutige — Abschied des „ersten“ Reichstags von Speyer und die eindeutige Festsetzung des ius reformandi beim Augsburger Friedensschluß die Reformation reichsrechtlich sicherten, so wurden diese Ereignisse der Jahre 1526 bezw. 1555 zu Marksteinen in der Herausbildung nicht nur der fürstlichen Libertät, sondern auch des Begriffes Staatsgewalt in neuer, zeitgemäßer Prägung. — Im Gegensatz von Thomas von Aquino, der dem Staat einen niedrigeren Rang zuwies als der Kirche, und auch zum religiösen Radikalismus ihrer Zeit, der ein staatlich geordnetes Gemeinwesen überhaupt verwarf, paktierten also die Reformatoren mit der öffentlichen Gewalt, und nur so wurde ihr Werk von Bestand. Indem sie den Trägern dieser Gewalt nun Rechte zuerkannten und Pflichten zuwiesen, mischten sich in ihrer Staatsanschauung neuzeitliche und mittelalterliche Elemente in merkwürdiger Weise.

b) Der Begriff der christlichen Oberkeit bei Butzer.

Positive Kritik: das göttliche Amt der Obrigkeit.

Es gilt nun zu untersuchen, ob und inwieweit sich Martin Butzer in diesen Ideenkreisen bewegt, was am besten durch Vergleich mit Luther einerseits und Calvin andererseits geschieht. Schon gelegentlich seiner Beziehungen zu verschiedenen Stadtmagistraten und Fürsten erkannten wir, daß seine Hochschätzung der christlichen Obrigkeit als solcher dem Zeitgeist durchaus entspricht. Besonders ausgeprägt erscheint diese Bewertung in dem Briefwechsel mit Philipp von Hessen; verlangt er doch diesem gegenüber mehrfach geradezu, daß die Fürsten „Götter“ ihrer Untertanen sein sollten [47]. Auch in der charakteristischen Vorrede zu einem augustinischen Traktat [48] folgert er aus dem stets

---

[46] Butzer an Bill (Beilage X bei Harvey).
[47] Lenz, l. c. I, 167. II, 66. II, 163.
[48] s. Literaturverzeichnis.

so eindringlich betonten Gebot der staatlichen Christenpflicht: „Ausz welcher vrsachen die schrifft die obren Goetter nennet" (l. c. A. II). Er bezieht sich dabei wohl auf die Stelle Psalm 82, 6 auf die auch Calvin, im Katechismus von 1538 die göttliche Einsetzung der reges, consiliarii, magnifici iudices lehrend, ausdrücklich hinweist. Ueberhaupt stärkt auch Calvin das Selbstbewußtsein der Obrigkeit gewaltig, indem er sie nicht genug an ihre hohe Aufgabe erinnern kann, der Menschheit ein Abbild göttlicher Herrschertugenden in sich darzustellen. Aus der nicht zu übersehenden Fülle von Sentenzen, die diesen Gedanken — allein in den verschiedenen Ausgaben der Institutio Christianae religionis[49] — variieren, können im folgenden nur einige kennzeichnende Beispiele hervorgehoben werden: „Nam et potestatem Dei ordinationem esse tradit (Paulus), nec potestates esse ullas nisi a Deo ordinatas" (op. Calv. I, 231). Was die Ehrung der Obrigkeit angeht, so behält er sich freilich die Klausel vor: „.... et ce, non pas à cause de leurs personnes: mais en consideration de la dignité où ilz sont" (VII, 83); oder: „Les Princes et Magistrats Chrestiens... sont vicaires et officiers de Dieu et dominent par sa grace (IV, 1135). Der Vergleich des Fürsten mit der Gottheit ist überhaupt humanistischer Gemeinplatz; denn er begegnet auch sonst in den maßgebenden Werken z. B. des Melanchthon und des Erasmus (Zitat XXX). Den antiken Einschlag verrät auch der praktische Eudämonismus, der in Erasmus' Parole „publica utilitas" und in der Hauptforderung Melanchthons für das Staatsleben, "tranquillitas", zum Ausdruck kommt. Stoische Ethik und christliches Liebesgebot verbinden sich hier; wir erkennen in der „salus publica" auch anderer Humanisten, z. B. Thomas Morus', die Nachwirkung sowohl des Aristoteles (τὸ κοινῇ σύμφερον) wie des Mittelalters (bonum commune). Aus demselben Geiste geboren ist die reformatorische Lehre vom Wesen und Zweck des christlichen Staates. Wie aus Butzers De regno Christi und anderen seiner Schriften hervorgeht, vertrat er die zeitgenössische These von der custodia utriusque tabulae, ließ also das weltliche Element innerhalb der Fürstenpflichten keineswegs hinter dem geistlichen zurücktreten. Auch nach Calvin ist der Staat so nötig „wie Brot, Wasser, Sonne und Luft". Zusammenfassend zeigt seine Anschauung von Obrigkeit und salus publica Zitat XXXI. In der besonderen Fas-

[49] 1536, 1539, 1543, 1550, 1559.

sung des Gedankens — die Fürsten als verantwortungspflichtige Beamte hingestellt — wird die Abhängigkeit von einer der Hauptautoritäten nicht nur des Mittelalters, sondern auch der Reformatoren, Augustin, deutlich. Freilich genügt es nicht, „seulement procurer le bien des hommes" (im Sinne der äußeren Wohlfahrt): vielmehr muß die Regierung beide Gesetzestafeln wahren (IV, 1135). — Was Luther betrifft, so werden uns seine Anschauungen im Vergleich mit denen Butzers unten zu beschäftigen haben. Wir wissen wohl: Die Problematik, von der jener ausgeht, ist gegenüber der Fragestellung Butzer - Calvins eine andere. Insbesondere ist für ihn das Liebesgebot der Bergpredigt viel unbedingter als für die Letztgenannten gültig[50]. Immerhin soll in diesem Zusammenhang der salus publica als weltlicher Fürstenpflicht auf die wichtigen Ausführungen „Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei" (1523)[51] Bezug genommen werden. Denn im zweiten Teil derselben schränkt Luther — wie im Prinzip ja auch späterhin noch — die Wirksamkeit der weltlichen Regierung auf die Herrschaft über „Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden" ein. Hier in ihrer eigenen Sphäre aber ist sie befugt, ihr Amt frei zu üben, „unangesehen, ob's Papst, Bischof, Priester sei, den sie trifft"[52]. Des Kontrastes halber streifen wir noch die andersgeartete Betrachtungsweise Melanchthons. Der magistratus politicus ist nach dieser nicht nur Hüter der externa disciplina, sondern als membrum praecipuum wird er ausdrücklich zum Wächter beider Tafeln bestimmt (Zitat XXXII, vgl. auch § 6 e: M. und die Bergpredigt). Denn die Vermischung der justitia civilis und justitia spiritualis zeigte sich so recht in dem Ausbau des Konsistoriums, der Zentralbehörde des neuen christlichen Polizeistaates, von dem wir wissen, wie sehr er Luther und der Konsequenz seines religiösen Genius zuwiderlief.

Negative Kritik: Ansätze zur ständischen Beschränkung des Absolutismus.

Während Luther immer nur die christliche Obrigkeit im Auge hat, die er noch mit halbmittelalterlichen Begriffen mißt,

[50] Näheres darüber vgl. § 6 e.
[51] W. A. XI, 245 f.
[52] „An den christlichen Adel deutscher Nation", 1520.

kann man bei den oberdeutschen und schweizerischen Reformatoren durchaus von einer klar entwickelten Staatsanschauung sprechen. In neuester Zeit ist die Ansicht vertreten worden, daß die Führer der religiösen Erneuerung des 16. Jahrhunderts keine politischen Köpfe gewesen seien und eine dauernde Staatslehre nicht hervorgebracht hätten [53]. Demgegenüber wird aber mit Recht daran erinnert, daß, religionssoziologisch betrachtet, jede religiöse Idee Einfluß auf die Gestaltung der staatlich-sozialen Lebensverhältnisse habe [54]. Gewiß, die vier Hauptreformatoren neben Luther — um von diesem ganz zu schweigen — gingen von der Theologie als dem Primären aus, aber es ist verfehlt, zu behaupten, daß sie „ohne inneres Verhältnis zu einer bestimmten Verfassungsform geblieben wären" (Allen, c. l.). Für sie alle läßt sich vielmehr die deutliche Hinneigung teils zur gemäßigten Monarchie, teils zur aristokratischen Republick nachweisen. Butzer erkennt bei aller Wertschätzung des monarchischen Prinzips die Bedeutung eines gesunden Ausgleichs der Faktoren im Staatsleben; die Gefahren des fürstlichen Absolutismus sind ihm nicht verborgen (Zitat XXXIII). Eine derselben erblickt er im Imperialismus, der seinen irenischen Tendenzen im Grunde zuwider sein mußte. So äußert er in einem Briefe an Vadian (1528) [55] bezüglich der deutschen Fremdherrschaft in Italien seine Zweifel darüber, ob etwas so gewaltsam Erzwungenes von Dauer sein könne: „Wieviel geratenen wäre es, die angestammten Völker und Untertanen gut zu regieren, als mit soviel Kriegsverwüstung und Vernichtung öffentlicher Wohlfahrt neue Völker zu unterjochen!" Ebenso betrachtet Calvin die Monarchie nicht ohne Mißtrauen: Da die autokratisch Regierenden selten mäßig und klug seien, so gelte derjenige Zustand des Staates als der bessere, „ou il y a une liberté bien temperée et pour durer longuement" (op. Calv. IV, 1134). Freilich sei auch hier Dekadenz möglich, indem die gouverneurs d'un peuple libre nur allzu oft „nonchalans" gegenüber ihrer Pflicht seien. Als rechtmäßige Inhaber der police terrienne kämen nur solche Obrigkeiten in Betracht, „qui gouvernent en telle sorte que les loix ont leur cours" (XXVII, 460). Entschieden zeigt sich des Reformators Vorliebe

---

[53] Th. Allen, A History of Political Thought in the 16th Century. London 1928; S. 28.

[54] Hans Baron in „Jahresberichte für deutsche Geschichte", 1928.

[55] mitgeteilt bei Baum l. c. S. 432 f.

für die aristokratische Regierungsform an Stellen wie op. II, 1098. Den imperialistischen Großstaat lehnt er ab. Auch Melanchthon bezeichnet den Zustand als vorzüglich („pulcherrimus inter omnes status" C. R. III, 402), wo eine Reihe von weisen und klugen Männern den Staat lenken wie in Nürnberg, das er als Beispiel lobend hervorhebt. Allgemein stellt er für den geordneten Staat eine dreifache Bindung durch Naturrecht, Gottes Gebote und die Staatsgesetze fest: „Quare non est infinita potestas magistratuum, sed inclusa certis limitibus" (C. R. III, 467). Zu Butzers oben besprochener Ansicht vom Gottesgnadentum der Fürsten in dem derivativen Charakter einer bloßen Statthalterschaft lassen sich ebenfalls Parallelen aufzeigen bei Calvin (op. XL, 686—670), wie denn überhaupt die Staatsanschauung beider Männer als im ganzen übereinstimmend gelten darf. Auch Erasmus lehrt: „Respublica principem amplectitur, non contra!" Die Monarchie kann der Verfasser eines Fürstenspiegels wie der Institutio principis Christiani natürlich nur gutheißen, doch in Anbetracht der menschlichen Schwäche, mit der man rechnen müsse, empfange diese Staatsform ihre notwendige Ergänzung erst durch Beimischung republikanischer Elemente (sehr bezeichnend Zitat XXXIV). Sentenzen wie die: „Macht ohne Güte ist Tyrannei, ohne Weisheit Verderben" (l. c. p. 25) erinnern, auch in der epigrammatisch pointierten Form, an die Moralphilosophie Senecas, mit welcher sich Humanismus wie Reformation in ihrem politischen Ethos überhaupt einig wissen.

c) Obrigkeit und Untertanen.

Volkssouveränität.

Der bedingten Anerkennung des Gottesgnadentums oder ganz allgemein des Fürstenstandes entspricht bei Butzer ein demokratisches Ideal, wie wir es schon bei Betrachtung seiner Ordnungsarbeit in Straßburg und Hessen sowie seiner Vorschläge für Hamburg und Eduard VI. von England erkannten: Das Repräsentativsystem der presbyterialen und synodalen Kirchenverfassung übertrug sich ihm auf den Staat. Die Begriffe der Volkssouveränität und des Staatsvertrages fanden bereits die Vorreformatoren im Keim vorgebildet und formten sie gleichwie einige der großen Theologen des 16. Jahrhunderts weiter aus, wenn auch nicht in dem rationalistischen Chrakter, wie sie später bei Rousseau auftraten. Interessant ist die Inanspruchnahme der

Volkssouveränität als politische Idee unter den Reformatoren selbst zunächst durch Melanchthon, denn sie ist in seinen Schriften selten und bezeichnender Weise nur in denen der Frühzeit, der Zeit der allgemeinen Gärung, anzutreffen: 1523 gibt er in einem Judizium für Johann Friedrich von Sachsen zu bedenken, daß ein Fürst keinen Krieg unternehmen dürfe" nisi consentiente populo, a quo accepit imperium (!)" (C. R. I, 601). Im Gegensatz zu Melanchthon hält Butzer bis zu seiner Altersreife an der republikanischen Gesinnung fest, trotzdem er andererseits in De regno Christi das christliche Herrschertum nicht gerade bekämpft! So unterscheidet er im Hamburger Gutachten zwischen der beim Volke liegenden maiestas et potestas summa einerseits und der die Geistlichen auszeichnenden auctoritas andererseits, wobei Cyprian als Gewährsmann herangezogen wird. Auf das Merkwürdige daran, gerade den Schöpfer des hierarchischen Prinzips für das republikanische Gemeindeideal in Anspruch zu nehmen, macht H. v. Schubert (l. c. S. 49) aufmerksam[56]. An sinnverwandten Stellen wird auf das Verhältnis von populos und senatus im alten Rom hingewiesen[57] oder auch die Beschofsgewalt mit dem klassischen Konsulat verglichen, wobei auf die Eigenschaft des episcopus als primus inter pares Nachdruck gelegt wird[58]. Anders erscheint der auch in Calvins Gedankenwelt — wenngleich latent — vorhandene Republikanismus. Nach seiner persönlichen Grundhaltung der Aristokratie zugewandt[59], erkennt der Genfer Remator dem Gemeindeprinzip mehr ein bloß theoretisches Recht zu, wie unten (§ 7 a) näher auszuführen sein wird. Freilich ist trotz der Abneigung des Stifters gegen Demokratie und Revolution nicht nur der spätere Calvinismus durch konstitutionelle und parlamentarische Züge gekennzeichnet, sondern auch der calvinische Kirchenstaat in Genf selbst.

Das Problem des Widerstandes gegen die Obrigkeit nach Butzer und anderen Reformatoren.

Die Forderung der Volkssouveränität steht im Mittelpunkt eines Kreises von Ideen, zu denen auch die des Herrschaftsver-

---

[56] vgl. auch Zitat XV.

[57] „Enarrationum in Evangelia... libri II", 133.

[58] „De vera animarum cura" Tom. Angl. p. 280.

[59] vgl. H. Haußherr, Der Staat in Calvins Gedankenwelt. Diss. 1922, I. (Legitimitätsprinzip).

trages und des Widerstandsrechtes gehören, die beide bei Butzer — wie überhaupt den meisten Reformatoren — nachweisbar sind. Es ist kein Wunder, daß selbst bei ihm, dem neben Melanchthon am meisten politisch interessierten Theologen, diese Gedanken nur auf religiösem Gebiet Bedeutung haben. Wir wissen, die obrigkeitliche Gewalt ist nach ihm von Gott erteilt, und darum haben auch Usurpatoren und schlechte Fürsten, eben weil und solange sie Fürsten sind, Gehorsam zu beanspruchen, eine Konsequenz, zu der er sich wie die andern Reformatoren bequemen muß. So lehrt es der sechste der Augsburger Dialoge, auf die wir noch häufig zurückkommen werden. Der Diplomat, der bei seinen vielen Beziehungen zu großen und kleinen Potentaten und Magistraten die heiklen Fragen des politischen Widerstandsrechts oder gar des Tyrannenmordes als Hindernis betrachten mußte, hat denn auch die letztere nie angeschnitten, die erstere nicht eindeutig beantwortet. Auch die Stelle, wo er sich noch am ausführlichsten mit dem Resistenzproblem beschäftigt, Dialogi VIII, gibt keine befriedigende Auskunft, sondern enthält nur optimistisch-konziliante Andeutungen wie: „Kais. Majestät habe noch nichts Ungnädiges fürgenommen" oder „Gott werde alles ohne Aufruhr ordnen". Es bleibt bei Ausflüchten von süßlicher Rhetorik in der Fassung, in unangenehmen Wiederholungen der Gebote Gottesfurcht und Nächstenliebe sich erschöpfend. Das wenige Positive in Butzers Meinung erfahren wir hier nur insofern, als er den Fürsten die Souveränität in ihren Landen zuerkennt [60], sie jedoch dem Kaiser unterwirft. Mit der Tatsache der unversöhnlichen Feindschaft gerade Karls V. gegen die Reformation rechnet er nicht; er scheint vielmehr rein theoretisch einen allgemeinen Beitrag zum Fürstenrecht geben zu wollen. Und doch fehlt es nicht ganz an Belegen dafür, daß auch er gelegentlich Stellung zu all diesen Fragen nehmen mußte, die damals in der Luft lagen. Im Hamburger Responsum macht er unter Bezugnahme auf Aristoteles Pol. III darauf aufmerksam, daß der König dem Volke verantwortlich sei und seine Gewalt legibus obnoxia, weil libera electione delata. Dem souveränen Volke aber ist sein höchstes Recht vorbehalten, die Sorge für die religiöse Wohlfahrt, die unter allen Umständen, auch im Widerspruch mit der etwa entgegenstrebenden Obrigkeit, durchzusetzen ist: (Zitat XXXV). Das auf Apostelgesch. 5, 29 gegründete Ge-

[60] „Sie sind in ihren Landen Kaiser".

bot, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, ist ebenfalls Allgemeingut der Reformatoren, gerade wie die hohe Bewertung der christlichen Obrigkeit als solcher. Am nächsten steht in diesen Gedankengängen dem Straßburger Reformator wieder sein Genfer Freund. Beide sind sich darin einig, daß die im Evangelium verheißene Freiheit nicht mißverstanden und das Reich Christi nicht mit den Reichen dieser Welt verwechselt werden dürfe. Calvins These „spiritualis libertas cum politica servitute optime stare potest" (I, 229) könnte auch in Butzers Darstellung des regnum Christi enthalten sein, die ja auf die Synthese von evangelischer Frömmigkeit und loyaler Untertanengesinnung hinausläuft. Geraten aber diese Elemente in Widerspruch mit einander, so gilt die Losung: Seelenheil geht vor Bürgerpflicht! Dies ist das Entscheidende: Calvin erkennt ohne weiteres ein Widerstandsrecht nicht an, „da man ja der Obrigkeit nicht widerstreben könne, ohne zugleich Gott zu widerstreben" (II, 1111). Er erkennt es nur in zweifacher Bedingtheit an: 1. wenn die Obrigkeit ihrer religiösen Bestimmung als vicarius Dei nicht nachkommt und 2. wenn die Opposition von gewissen Volksbeauftragten (populares magistratus) ausgeht. Mit diesen Vorbehalten geht er freilich konsequent bis zum Aeußersten vor, zum Tyrannenmord, der — ein Renaissancegedanke — als patriotische Tat hingestellt wird (II, 532). Die Privaten, „quibus de constituenda re aliqua publica deliberare non licet", (I, 232) haben für ihre Person nichts zu tun als „parere et pati". Diese letztere Forderung erinnert ganz an den Standpunkt Luthers, der bekanntlich aller Ungebühr seitens der feindseligen Regierung passive Resistenz entgegengesetzt wissen will. Abweichend ist hier wieder Melanchthons Denkweise. Noch um 1530 lehnt er ausdrücklich ein Recht des Widerstandes der Untertanen ab, während er es später zur Zeit des schmalkaldischen Krieges unter dem Gesichtspunkt der Notwehr umso entschiedener vertritt, wie Gutachten und Abhandlungen jener Jahre beweisen. Nicht so sehr ein Recht der Untertanen zur Opposition gegen die Obrigkeit überhaupt wird dabei verkündet, sondern das Oppositionsrecht der Territorialfürsten gegen den reformationsfeindlichen Kaiser Karl V. Legitimiert wird dieses durch eine begeisterte Lobpreisung des Staatsordnung, die eben damals nur an der Machtstellung der größeren Landesfürsten demonstriert werden konnte: Das Territorium war „der" Staat, und was seine Häupter taten, war wohlgetan. Was schließlich Ulrich Zwingli betrifft, so bringt er unter den führenden Reformatoren der Mon-

archie das wenigste Vertrauen entgegen. Er bevorzugt — unbeschadet seiner demokratischen Grundstimmung — für die staatliche Praxis eine straffe Oligarchie: Fachmänner sollen die Exekutive haben. Als Humanist und republikanischer, vom Reiche unabhängiger Schweizer verleiht er seinem den Oberdeutschen gleichgerichteten Streben eine charakteristische Note, und zwar durch den bewußten Kampf gegen die Tyrannei des römischen Kaisertums. Der auch von ihm vertretene Widerstand gegen die reformationsfeindliche Obrigkeit soll sich nach seiner Theorie nicht in offener Empörung sondern in ordnungsgemäßer Absetzung des mißliebigen Herrschers durch die Bürger vollziehen [61]. Mit seinen Ideen eines demokratischen Kirchenregiments, überhaupt des politischen und religiösen Selbstbestimmungsrechts der Volksgenossen steht Zwingli auf Seiten des ihm durch Freundschaft und theologische Parteigenossenschaft eng verbundenen Butzer. Freilich kann dies nicht ohne Einschränkung gelten: Obwohl Zwingli einem Zusammengehen mit der fürstlichen Macht ganz und gar nicht abgeneigt war, sehen wir ihn im Vergleich zu Butzer doch als den entschiedeneren Verfechter der Demokratie und der Tyrannenbekämpfung an. Und andererseits harmonierte er noch mehr als das Haupt der — zeitweise nicht ganz gefügigen — Straßburger Geistlichkeit mit seinem Stadtmagistrat.

§ 6. **Das Verhältnis von Staat und Kirche.**

a) Das Landeskirchentum als Konsequenz der territorialfürstlichen Entwicklung.

Die Bedeutung der Kirchenordnungen in unserem Zusammenhange.

Von grundlegender Bedeutung wurde in dem neuen Staatsleben, wie allein die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts zeigen, das landesherrliche Kirchenregiment. Der durch das 15. Jahrhundert gehende Zug nach religiöser Reform blieb auf die weltlichen Verhältnisse nicht ohne Einfluß: Die Fürsten unternahmen hie und da, in zunehmendem Maße in den späteren

[61] opera Zwinglii, edd .Schuler et Schultheß I, 369.

Jahrzehnten, Organisationen der inneren Verwaltung, angeregt durch das Vorbild der vorgeschrittenen Bürokratie des Auslandes, wobei die Berührung mit den fremden Gesandten auf den Konzilien als Faktor mitspielte.

Hand in Hand mit diesem Prozeß nun ging die Umkehrung desselben, indem die großen Territorialherren teilweise schon lange vor der Reformation ihre landesherrlichen Befugnisse auch durch Eingriffe in kirchliche Rechtssphären geltend zu machen suchten. Bereits Herzog Rudolf IV. von Oesterreich, (1356—64) mit seiner Meinung vom „viehischen Unverstand der Untertanen" nicht zurückhaltend, maßte sich die Kirchenhoheit in seinem Gebiet an und wollte darin „Papst, Erzbischof, Bischof, Archidiakon und Dekan" sein. Im 15.. Jahrhundert dehnten in Brandenburg und Sachsen die Kurfürsten ihre Befugnis mit päpstlicher Bewilligung auf die Angelegenheiten der Bistümer und Klöster des Landes aus. Andererseits nahm auch in streng katholischen Ländern nach der Reformation der Landesherr die gleiche Stellung der Kirche gegenüber ein wie sein Standesgenosse im protestantischen Gebiet. So kann man vom Landeskirchentum als einer Begleiterscheinung der territorialen Entwicklung überhaupt sprechen. Die Kirchenordnungen bezeugen vorzüglich den Zeitgeist der Reformation in Hinsicht auf unser Problem. In Mittel- und Norddeutschland vielfach übereinstimmend, gehen sie nach Richter auf zwei gemeinsame Hauptausgangspunkte zurück, den sächsischen „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren" (1528) [62] und die gleichzeitige braunschweigische Kirchenordnung [63]. Als typisches Beispiel für die oben dargestellte Erweiterung der fürstlichen Kompetenzen kann die sog. Große Württemberger Kirchenordnung von 1559 [64] gelten. Indem sie über geistliche Angelegenheiten weit hinausgeht und u. a. von Leib- und Wundärzten, Zauberern und Stadtschreibern handelt, überhaupt große Teile des weltlichen Lebens regelt, wird sie bewußtermaßen zu einer „Politisch Censur und Rugordnung" in Dienste der landesherrlichen Omnipotenz. Obwohl schon aus einem vorgeschrittenen Stadium des Organisationsprozesses stammend, verdeutlicht sie doch den Fürstengeist des Reformationszeitalters überhaupt, jene Mischung von religiöser Devotion und politischer

---

[62] Richter l. c. I, 82.
[63] Richter l. c. I, 106.
[64] Richter l. c. II, 198.

Berechnung, besonders in der Vorrede (Zitat XXXVI). Hier erklärt Herzog Christoph die Pflege des geistlichen Wohls seiner Untertanen als seine Hauptpflicht; „dann erst und darneben" wollte er auf weltliche Regierung bedacht sein. Nicht anders stellt sich die Gesinnung der Stadtmagistrate dar: Bereits 1529 erklären Bürgermeister und Rat von Basel [65] — um nur ein Beispiel aus der großen Zahl der Fälle anzugeben — daß sie sich zur „oeffnung goettlicher ehren vnnd pflantzung eines frydsamen Christenlichen wesens" veranlaßt sehen, „unangesehen daß soelche ding den geistlichen obern billicher zu fuerdern zustuende". — Der pflichtgemäßen Einwirkung der weltlichen Gewalt auf die geistliche steht als Kehrseite der reformatorischen Lehre die wohlberechnete Trennung der beiden Sphären gegenüber [66].

b) Harmonisches Zusammenwirken im Ideal der höheren Einheit „civitas Dei".

Heiligung des Lebens zum Ruhme des Höchsten ist in der Anschauung der Reformatoren nicht nur der Sinn kultischer Handlungen und Einrichtungen, sondern jedes menschlichen Gemeinwesens überhaupt. In jener Zeit politischer Neubildungen — der wachsenden Territorialstaaten im Ursprungsland der Reformation — und vertiefter Religiosität berührten sich geistliches und weltliches Element mehr denn je in der Gemeinsamkeit der Idee „gloria Dei", waren staats- und kirchentheoretisches Denken mehr denn je verquickt. Gerade bei Martin Butzer sind die Beziehungen der beiden Körperschaften Staat und Kirche noch nicht im Zusammenhang untersucht worden.

Aufhebung des Dualismus.

Durchgehend erscheint sein sorgfältiges Bestreben, das Gleichgewicht der Faktoren zu wahren, indem er das beiderseitige Verhältnis zu einem Kompromiß gestaltet, einer Kombination, in der sich die Kräfte innerlich einander durchdringen: Der Staat schützt die Kirche und stärkt sie in ihrem äußeren Aufbau, diese

---

[65] Richter, l. c. I, 120.

[66] vgl. die diesbez. Forderungen Butzers speziell (§ 6 b, c), der den Ausgleich der beiden Prinzipien mit überlegener Sachkunde in seinen Lehren vollzog.

heiligt jenen dafür und umgibt ihn mit höherer Weihe. Sie bildet keinen Staat im Staate, ebensowenig wie die vielfach hervortretende Idee des altchristlichen Summepiskopats der Herrscher auf die Spitze getrieben wird. Wahre Könige, so führt der Verfasser von „De regno Christi" aus (I, 2), haben in den Trägern kirchlicher Aemter stets die Ministros domini, die Verwalter der verba et mysteria vitae aeternae verehrt. Das Verhalten Konstantins d. Gr. in Nicäa, seine demissio, humanitas, observantia gegenüber den versammelten Vätern, findet wohlgefällige Beurteilung des Geistlichen. Theodosius ließ sich in Mailand auf Ambrosius' Geheiß zur Kirchenbuße für ein Verbrechen herbei, und zwar unter Tränen der Reue (I, 4), und Valentinian I. verlieh den Bischöfen weitgehende Freiheiten in der Bestellung eines geeigneten Oberhaupts der Kirche (I, 2). Das Nebeneinander beider Gewalten erscheint nicht mehr als feindlicher Dualismus, das Problem von Jahrhunderten, Sacerdotium und Imperium, es wird gelöst durch die Forderung in gegenseitiger Unterwerfung („sibi in vicem sese subjiciant et deserviant" I, 2) am hohen Ziele, der „Restitution" des Gottesreiches auf Erden, wirksam mitzuarbeiten (vgl. Zitate XVIII u. XXXVII) [67]. Dieses Ideal, in der Wirklichkeit schöner Traum geblieben, ist natürlich Gemeingut der Reformatoren; am deutlichsten und der Butzerschen Fassung am ähnlichsten findet es sich bei Calvin ausgesprochen, daß „beider Gewalten Bemühungen vereint sein müssen, damit eins dem anderen eine Stütze sei, nicht ein Hindernis". Durch Censures und excommunication als die Hauptmittel zwingt die Kirche den Sünder zur öffentlichen Reueleistung und handelt durch Obhut über die Sittlichkeit gleichzeitig im Interesse des Staates als einer Ordnungs- und Wohlfahrtseinrichtung. Dieser hat dafür entgegen zu kommen: „en punissant les manvais actuellement, doit purger l'Eglise des scandales..." (op. Calv. IV, 803) [68]. Ganz ähnlich Zwingli: Trotzdem seine Ideale im ganzen nach der Seite der Staatskirche hin tendieren, findet sich doch bei ihm gelegentlich die Betonung der Obrigkeit in ihrer lediglich stellvertretenden Funktion, in der sie nur „an-

---

[67] die bewußte Zusammenarbeit des Priesters und des Königs an der religiösen Erziehung der Menschheit auch im erasmianischen Idealstaat (Zitat XXXVIII).

[68] Zur Veranschaulichung dieser Theorien wird unten bei Betrachtung der Butzerschen Kirchenpolitik mehrfach der Vergleich mit der Praxis in Genf gezogen werden (§§ 6c, 7b, 7c).

statt irer gemeinen kylchen" regiere. In Bezug auf den Rat der Zweihundert in Zürich heißt es von der Kirche einmal: „... tacito consensu benigne receperit eorum Senatus consulta vel decreta" [69]. Offensichtlich ist auch hier auf gutes Einvernehmen beider Faktoren Wert gelegt, wie es in dem „sese subiicere" Butzers und dem „estre conioinctes" Calvins zum Ausdruck kommt und nicht anders von Luther gefordert wird, der frühzeitig den weltlichen Gewalten christliche Kirchenpolitik (in diesem Falle Konzilsberufung) zumutet, „sonderlich, dieweil sie nun auch Mitchristen sind, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen" [70].

Zur konziliaren Theorie.

Ueber den kurz zuvor in lobendem Sinne von Butzer genannten Kaiser Valentinian I. spricht sich der Reformator in einer anderen, gleich zu nennenden Schrift mit scharfem Tadel aus, weil er — obwohl (angeblich) vom Glauben an die Dreieinigkeit überzeugt — „denen, die es anders hielten, nicht beschwerlich war", vor allem weil er sich weigerte, aktiv am Konzil teilzunehmen. Wir verweilen hier kurz bei der für das Problem „Staat und Kirche" so wichtigen konziliaren Theorie, um Butzer unter ihre prominenten Vertreter einzureihen. Von den Vorreformatoren sind hier Marsilius, Occam und Gerson zu nennen, die, die Kirche als universitas fidelium auffassend, als Vorstufe des allgemeinen Priestertums ein allgemeines Laienrecht und im besonderen die Ingerenz der weltlichen Obrigkeit in kirchlichen Dingen vindizierten. Man weiß, daß unter dem Druck vielfacher Nöte des öffentlichen Lebens diese und andere Verfechter des Fortschritts praktisch eine zielbewußte staatliche Konzilsberufung und -leitung erstrebten, worin nach der spätmittelalterlichen Rechtsphilosophie der aristotelische Begriff der Epikie (sinngemäßes Abgehen von der starren Rechtsform) konkret in die Erscheinung treten sollte. Die Kenntnis von Butzers Meinung in dieser Frage verdanken wir vorzugsweise seiner 1545 zum Reichstag von Worms ausgearbeiteten Schrift: „Christliche Vergleichung an Kaiser und Stände des deutschen Reichs von Vergleichung der Religion".

---

[69] „Subsidium de eucharistia" 1525. opp. Zwinglii edd. Schuler et Schultheß, III. 337 ss.

[70] „An den christlichen Adel deutscher Nation" 1520.

Maßgebend ist darin das umfangreiche Kapitel: „Daß Kirchen reformieren gemeinen Oberen eigne". Hier sowie in einem eindringlich zusammenfassenden Schlußwort „An die Rechtgelehrten vnd Raeth der grossen heupter, Fürsten, vnd Stenden des Reichs deutscher Nation" verteidigt er die konziliare Idee, fordert ein von der weltlichen Gewalt geleitetes Nationalkonzil — also nicht Generalkonzil, wonach das 15. Jahrhundert verlangte — ohne Berufungsrecht und Mitwirkung des Papstes und behauptet die Absetzbarkeit eines simonistischen oder sonstwie gegen die canones verstoßenden Papstes und seines Anhanges. Als Quellen der Schrift, die uns auch durch das reiche Beweismaterial aus der Konziliengeschichte und die Art seiner Kritik interessiert, gibt der Autor neben der Patristik die Konzilssatzungen der frühesten Zeit selbst sowie die im obigen Abschnitt über die Kirchenrechtslehre (§ 4 c) genannten Juristen an.

c) Trotzdem Trennung der beiderseitigen Sphären.

Consistoire und Seigneurie in Genf, ihr Konflikt eine Parallele zu der Situation in Straßburg.

Nach den vorangegangenen Ausführungen könnte es scheinen, als habe das 16. Jahrhundert eine Trennung von Staat und Kirche, in den Augen des modernen Menschen einfach eine Selbstverständlichkeit, nicht gekannt. Und doch gehört dieses Erfordernis neuzeitlicher Gesellschaftsstruktur schon zu den Zeitanschauungen der Reformation: Es ist dabei scharf zu unterscheiden zwischen der Tätigkeit der Faktoren im Gottesreich und ihrer höheren Bestimmung, dem Gedeihen des Körpers, dem sie als Glieder dienen. Je nach diesen Gesichtspunkten ist das Verhältnis weltlicher und kirchlicher Gewalt als Trennung oder als vereintes Zusammenwirken aufzufassen. Holl hat diese Doppelheit in der Anschauung gerade der Hauptreformatoren an verschiedenen Stellen folgendermaßen formuliert: Luther ging von dem Standpunkt aus, „daß Staat und Kirche gerade dann, wenn sie rein ihre eigenen Zwecke verfolgen, sich (nach Gottes Ordnung) gegenseitig am besten fördern"[71]. „Calvin wollte den Staat

[71] K. Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. (Festschrift für D. Schäfer 1915), S. 452.

in seiner Sphäre so selbständig belassen, wie er für die Kirche auf ihrem Gebiet Freiheit begehrte. Aber er konnte nicht umhin, zugleich ein Zusammenwirken beider Mächte zu fordern“ [72]. Lag auf der einen Seite ein inniges Hand-in-Hand-Arbeiten des Genfer Consistoire mit der Seigneurie in seiner Absicht, so sollten doch beide Behörden nach ihren Kompetenzen streng geschieden sein (Zitat XXXIX). Man weiß, daß die Kompetenzenscheidung bei der Lage der Dinge in Genf nur Theorie bleiben konnte und daß die Grenzlinie nur gezogen wurde, um von vornherein überschritten zu werden. Die Spannung zwischen den rivalisierenden Mächten konnte in Straßburg ebensowenig ausbleiben wie in Genf. Der Butzersche Gedanke der Kirchenzucht bildete den Hauptstreitpunkt in einem Konflikt, der denn auch zwischen Rat und Geistlichkeit in Straßburg ausbrach und zu einer zeitweisen Entfremdung zwischen Butzer und Jacob Sturm dem leitenden Politiker, führte. Zu Anfang der vierziger Jahre ließ Butzer neben die obrigkeitlichen Kirchspielpfleger (§ 1 a) die von der Gemeinde gewählten freiwilligen Aeltesten treten, die Calviens Presbytern entsprachen und demgemäß die Exkommunikation mit ausübten. Natürlich ging es dabei nicht ohne allerlei Reibungen und Beschwerden ab, zumal die Geistlichkeit schon bei der Synode von 1523 vergeblich Bestrafung der Verächter des Gottesdienstes durch die weltliche Obrigkeit verlangt, ja nicht einmal die Verhängung des Kirchenbannes für solche erreicht hatte. Aufklärung über diese Zwistigkeiten verdanken wir dem im Straßburger Stadtarchiv aufbewahrten Protokollbuch von „Rhät und einundzwenzig“ (die 21 Kirchspielpfleger!) sowie dem im Straßburger Thomasarchiv (Fasz. 45, I) befindlichen Bericht über die genannte Synode [73]. Hier also war der Punkt, wo der Rat mit seinem guten Einvernehmen mit der Kirche energisch Halt machte. Denn Jakob Sturm war ein „ruhig und unentwegt arbeitender genialer Politiker, ... vor dessen schlichtem aber unangreifbarem Wort auch die Prediger schweigen mußten“ [74]. Uebrigens ist auch aus Butzers Schriften nicht ersichtlich, daß er wie Calvin (op. IV, 803; noch spezieller Xa, 118—119) äußere, bürgerliche Nachteile (z. B. Verbannung aus der Stadt auf ein ganzes Jahr!) für die Exkommunizierten verlangt habe. Viel-

---

[72] K. Holl, Ges. Aufsätze III, Nr. 13, S. 278.
[73] Walther Sohm, l. c. S. 168 bezw. 144.
[74] daselbst S. 145.

mehr scheint er wie Zwingli[75] der Ansicht gewesen zu sein, daß, wenn die kirchliche Sittenzuchtbehörde gleichwie der Staat Strafen verhängen dürfte, die moralische Autorität des letzteren notwendig Einbuße erlitte. Die Spannung in Straßburg konnte also gar nicht einen so bedrohlichen Grad annehmen wie diejenige in Genf. War doch keiner mehr als Butzer zu einem friedlichen Zusammengehen von Staat und Kirche geneigt! Schließlich wirkte ja seine unionistische Tätigkeit in großen Teilen Süd- und Westdeutschlands im Sinne der Friedenspolitik Jakob Sturms, des Stättmeisters. In welchem Maße seine Autorität dabei lediglich auf seiner Persönlichkeit beruhte, erkennen wir, wenn wir bedenken, daß er — abgesehen von seiner Stellung als „Regius professor" in der letzten Lebenszeit — ein weltliches Amt nie bekleidet hat.

Kompetenzenscheidung grundsätzlich auch bei Luther und Butzer.

Bevor wir die Parallele zu den Genfer Prinzipien bei Butzer aufzeigen, soll noch daran erinnert werden, daß die Trennung der geistlichen von der weltlichen Sphäre („die zwey Regiment, Kirchen und Rathaus") auch ein durchaus lutherischer Gedanke war[76]. Man hat Luther Inkonsequenz vorgeworfen, insofern als er neben der Gemeindeautonomie mit derselben Entschiedenheit die staatliche Regelung kirchlicher Fragen vertreten habe, etwa in der Schrift an den Adel. Wenn man aber dieses Eingreifen der Obrigkeit in innerkirchliche Angelegenheiten, das er freilich fordert, so auffaßt, wie es Luther aufgefaßt wissen wollte, so scheint der Widerspruch gelöst. Insbesondere bietet seine Vorrede zu dem von Melanchthon verfaßten „Unterricht der Visitatoren" (1528) eine durchaus einheitliche Auffassung dar: Danach hat die Obrigkeit zur Zeit des augenblicklichen Notstandes der Kirche einzugreifen und für rechtes Kirchenregiment zu sorgen, d. h. die Organe zweckmäßig einzusetzen, dann aber zurückzutreten und die geordnete Kirche sich selbst zu überlassen! Sind sich calvinischer und lutherischer Protestantismus in dem wichtigen

---

[75] vgl. die „Uslegung" von 1523.

[76] aus der Schrift von der Obrigkeit vgl. Zitat XL. aber auch sonst: z. B. De Wette, D. Martin Luthers Briefe V, S. 25. (von 1536).

Verfassungsgrundsatz der Kompetenzentscheidung einig, so steht Martin Butzer, der Ireniker und Kompromißpolitiker, diesem Gedanken nicht fern. An Hand von Beispielen aus der biblischen und der fränkisch-deutschen Reichsgeschichte weist er in „De regno Christi" (II, 12) nach, daß eine Verquickung geistlicher und weltlicher Gewalt in Form der Personalunion durch den Herrscher oder die großen Kirchenfürsten stets nur von nachteiligen politischen Folgen begleitet gewesen ist. Nicht umsonst habe Gott in seinem Volke eine Trennung der Gewalten in den Personen des Königs und des Hohenpriesters vorgesehen; denn eine verschiedene Berufserfahrung und -tätigkeit sei es, die beide Aemter erfordern. Jedes von beiden nähme den ganzen Menschen vollauf in Anspruch [77]. Es soll hier einmal darauf hingewiesen werden, daß sich stets in den Schriften Butzers seine gediegene historische Bildung bewährt. Und was die Praxis betrifft, so zeigt die Anpassungsfähigkeit in seinen reformatorischen Werken (d. h. die individuelle Rücksichtnahme auf die überkommene, gewordene Eigenart der jeweils vorgefundenen Situation), daß auch er und nicht, wie man behauptet hat, „Zwingli allein von den Reformatoren aus der Geschichte wirklich gelernt hat!" [78] Auch einer anderen These soll bei dieser Gelegenheit entgegengetreten werden. In einer Untersuchung über Melanchthon und das Widerstandsrecht heißt es, daß „die Rückkehr dieses Reformators zu den alten Schriftstellern das eigentlich Entscheidende sei, wodurch er sich von den übrigen Reformatoren abhebe" [79]. Wer aber Martin Butzer auch nur aus seinen Hauptwerken kennt, wird damit nicht einverstanden sein, sondern ihn als humanistisch interessierten Theologen mit dem praeceptor Germaniae auf eine und dieselbe Stufe stellen.

---

[77] De regno Christi II, 57.

[78] G. v. Schultheß-Rechberg; Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche. Diss. Zürich 1909. S. 80.

[79] H. Lüthje in Z. f. Kirchengesch. N. F. X, 4. S. 541.

d) Das weltliche Regiment insbesondere der Obrigkeit vorbehalten.

Der Suprematieanspruch der römischen Kirche in Butzers Kritik.

Bei allem guten Willen, ein einträchtiges Zusammenwirken von Staat und Kirche zum Wohl des corpus Christianum zu ermöglichen, blieb doch den Reformatoren nicht verborgen, daß es neben den kirchlichen Pflichten weltlicher Oberkeit noch eine selbständige Sphäre rein säkularen Regiments über alle Untertanen — geistlichen wie weltlichen Standes — gibt. Hier erklärt sich nun Butzer für die Omnipotenz der Obrigkeit ganz eindeutig. Zwar ist seine Staatsauffassung eine religiöse und von der bewußt vernunftgemäßen Staatsraison eines Marsilius von Padua [80] wesentlich unterschieden, aber andererseits bedeuten seine Anschauungen noch viel weniger einen Rückfall in das Mittelalter. Dies zeigt am deutlichsten die Art, wie der Reformator über den — das halbe Jahrtausend vor ihm kennzeichnenden — Anspruch der römisch-katholischen Kirche auf politische und juristische Weltgeltung urteilt. Wir müssen des Vergleichs halber auf den Kirchenbegriff des Mittelalters eingehen. Während Luther von der Kirche als einer religiösen Größe ausging und mit der Unterscheidung zwischen communio externa et corporalis und communio interna et spiritualis [81] eins der wesentlichsten protestantischen Prinzipien begründete, hat der Katholizismus stets die Kirche als rechtlich wirkende Organisation hingestellt und die Lehre von ihrer Sichtbarkeit gerade im bewußten Gegensatz zur Reformation erst zum Grunddogma erhoben. Freilich regiert auch danach Christus in der Kirche, seinem ideellen Reich, und gerade darum ist es nach katholischen Begriffen unmöglich, daß der Staat eine rechtmäßige Bevormundung über die Kirche ausübt oder gar zu eigenmächtigen Eingriffen in deren Leben vorschreitet. Die mittelalterliche Kirche betrachtete sich in zunehmendem Grade als societas perfecta, als selbständigen Rechtsverband, auf der Grundlage geistiger Wirkungskräfte (Schlüs-

---

[80] letzterer ist im ganzen viel moderner gesinnt als die Reformatoren; vgl. Richard Scholz, Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie. Zeitschrift für Politik. 1907. I, S. 61 ff.

[81] schon im „Sermo de virtute excommunicationis" 1518.

selgewalt) stehend und daher niemals der Staatsgewalt untergeordnet. Diese sei ja illegitimen Ursprungs und empfange ihre göttliche Sanktion erst durch Vermittlung der Kirche, doch nur sofern sie sich dem in der letzteren realisierten göttlichen Staate dienend einordnet. Gegen diese Argumentation der kirchlichen Philosophie und die Jahrhunderte hindurch gültigen Axiome, auf die sie sich stützte, machte Butzer Front. Denn er ging auf den römischen Staats- und Rechtsbegriff der christlichen Kaiserzeit zurück, der von jenen Theorien in seinem innersten Wesen nicht berührt wurde: Die Kaiser waren danach Schützer des rechten Glaubens, aber direkt von Gottes Gnaden, nicht in kirchlichem Auftrag! So lehrte auch Butzer stets, am konsequentesten in De regno Christi, natürlich auch schon in den Werken früherer Lebensperioden. Im sechsten der Augsburger Dialoge, der speziell vom Wesen der christlichen Obrigkeit handelt, bekämpft er heftig die These von der Unfehlbarkeit der Kirche als eins der „fürnehmsten hindernissen Christlicher reformation" und beruft sich dabei auf Johann Gersons Anklagen gegen kirchliche Irrtümer und Mißbräuche auf dem Konstanzer Konzil. Nicht uninteressant — sachlich und historiographisch gesehen — ist die Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der geistlichen Gewalt[82]. Der Verfasser erkennt richtig, wie gegen Ende der römischen Kaiserzeit die Bischöfe dank ihrer höheren Bildung bereits im staatlichen Verwaltungsdienste tätig waren, z. B. als Beisitzer in den Geschichten, und wie sie, in der Zeit der Völkerwanderung und der Reichszerstörung die einzigen konstanten Faktoren darstellend, damals und seitdem immer mehr die weltlichen Hoheitsrechte und Verwaltungsbefugnisse an sich gezogen haben. So seien sie bald imstande gewesen, „zu thun vnd zu handlen mit aller welt, was sy woellen, vnd woellen aber fast das aller ergest". Die gegenwärtigen Verhältnisse aber seien eine traurige Abirrung von der gottgewollten Ordnung und darauf zurückzuführen, daß „man zwo vnderscheydliche Oberkeyten inn eynem volck haben will". Die reformatorische Ablehnung des Dualismus erschütterte einen der Grundpfeiler des mittelalterlichen Staats- und Gesellschaftssystems und mußte sich in der Praxis in erster Linie auf rechtlichem Gebiete auswirken. Wir stellen im folgenden fest, daß auch bei Butzer die Konsequenz seiner Theorie in doppelter Erscheinungsform hervortrat, nämlich durch Beeinträch-

[82] Dial. VI.

tigung der klerikalen Vorrangstellung in passivem und aktivem Sinne: Die Geistlichkeit bildet nicht nur keinen besonderen, der Staatshoheit entzogenen Gerichtsstand mehr, sondern verliert auch ihre weltliche Richterfunktion.

Aufhebung der klerikalen Exemtion.

In der oben (§ 4 b) berührten Formulierung des Begriffs regnum Christi ist die Rede von den „electi Dei, quos habet in mundo dispersos et vult nihilominus mundi potestatibus esse subjectos". (I, 5) Auch sonst konstatiert Butzer klar und eindeutig, daß „jede Seele dem Befehl des Herrschers unterworfen sei, die Bischöfe und der gesamte Klerus nicht ausgenommen", und zwar tut er dies nicht nur in England unter dem Eindruck der von Heinrich VIII. aufgerichteten königlichen Suprematie (vgl. Zitate III, XVII u. XLI). Er geht von dem Standpunkt aus: „Ministri Ecclesiis, non Ecclesiae addictae sunt ministris". (Hamburger Responsum). Daraus folgt für ihn, daß er zunächst gegen die rechtliche Exemtion des Klerus Verwahrung einlegt: Es soll ein Ende mit dem unerträglichen Zustand gemacht werden, daß die Geistlichen „allein ihren Bischöfen und dem Papst, nicht aber der weltlichen Obrigkeit untertan sind". Selbst Chrysostomus und die hl. Väter hätten das geistliche Forum nur in ecclesiasticis und nicht in criminalibus für kompetent erklärt. Die Bischöfe sollen — heißt es in einer unten gelegentlich der Kirchengüterfrage näher zu behandelnden Butzerschen Spezialschrift über dieses Thema — „Kirchen regieren und Kaiser lehren, nicht umgekehrt" (d. h. die Kaiser nicht die Bischöfe lehren) [83] So sei in den Briefen Gregors d. Gr. an die Frankenkönige und an kaiserliche Statthalter zu lesen. Derselbe Papst aber, für Butzer ein prominenter Vertreter des Kirchentums, steht nicht an, in der Epistel 103 den Ausdruck „dominari" von der Stellung des Kaisers zum gesamten Klerus zu gebrauchen, wie Butzer im 6. der Augsburger Dialoge nachdrücklich bemerkt und was ihm umso mehr bei seiner Beweisführung zustatten kommt, als ja Gregor I. sich als Mitbegründer des katholischen Kirchenrechts bei der römischen Kirche selbst größter Autorität erfreute!

---

[83] Von Kirchengütern, wes deren besitz vnd eigenthum seie. 1540. fol. X, 1.

Auch auf die griechische Kirche weist der Reformator lobend hin, weil dort der Klerus dem Kaiser nicht nur in weltlichen Dingen untertan gewesen sei, sondern auch „in allen dem, das zum gaistlichen stand gehoeret" (Wahl, Einsetzung, Lehre). Erwähnt werden als Quellen hierfür, Novellen zu Konstitutionen Konstantins, Theodosius und Justinians. Insbesondere sei die Simonie als „instar publici criminis et laesae maiestatis" nach gemeinen rechten burgerlich zu strafen"[84]. Wie an anderen Stellen (De regno Christi, Hamburger Responsum) beruft er sich bezüglich der rechtlichen Lage des Klerus auf Chrysostomus, der seinerseits wieder auf Paulus Röm. 13 fußt mit der Lehre, daß „die weltliche Untertänigkeit des Geistlichen die Gottseligkeit nicht verhindere noch zerstöre"[85]. Es erinnert dies lebhaft an einen Satz in der Institutio des Erasmus, der, an das Gleichnis vom Zinsgroschen erinnernd, für unbedingte bürgerliche Gehorsamspflicht des Christen eintritt. „Nihilo enim deterior fit his rebus homo Christianus". In der deutschen Reichsgeschichte gut belesen, läßt Butzer nicht unerwähnt, daß gerade die mächtigsten Kaiser sich die Verfügung über das Papsttum nicht haben nehmen lassen[86]. Wenn er gegen jede juristische Unterscheidung zwischen Klerus und Laien scharf protestiert, so stimmt er darin nicht nur mit Luther überein, sondern auch mit Cyprian (epp. I, 4 u. 8), also wieder einem hervorragenden Vertreter des Urkatholizismus[87]. Wie stellt sich nun Luther zu diesem Fragenkomplex? Natürlich im Grunde genommen urteilt er in positivem Sinn über den geistlichen Stand wie die anderen Reformatoren auch. I. Kühn gibt eine für unsere Belange sehr wertvolle Zusammenstellung von lutherischen Aeußerungen in Briefen, Predigten und Kommentaren aus der Höheperiode seines Wirkens[88]. Die starke Differenzierung in der Wertung von Evangelium und Staatsgesetz, Religiosität und äußerer Moral und dementsprechend von geistlichem Amt und weltlicher Gewalt ist hier evident. Indessen bedeutet diese Gesinnung durchaus keinen Bruch mit derjenigen in seinen Werken des großen Jahres 1520. Unterscheidet er doch in der Schrift an den Adel zwischen Amt und Stand beim

---

[84] Von Kirchengütern fol. V, 4.
[85] Dialogi VI.
[86] Dialogi VI.
[87] Von Kirchengütern, fol. Q. 1.
[88] Johannes Kühn, l. c. S. 90 f.

geistlichen Element, wobei jegliche Ansprüche des Klerus als eines bevorrechteten Standes mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden; „denn sie sind alle geistlichen Standes, wahrhaftige Priester, Bischöfe und Päpste“ [89].

Noch weiter geht in dieser Richtung Wolfgang Capito in dem Responsum für Pfalz-Zweibrücken (§ 2 a), wo er „princeps“ geradezu mit pastor, pater, caput ecclesiae in terris externum gleichgesetzt und, weil Christus den Fürsten die prudentia pie gubernandi zuerteilt habe, diesen das Strafrecht gegen unwürdige Diener der Kirche zuerkennt. Was Calvin betrifft, der ja meist mit Butzer parallel geht, so erkennt er mit der Unterscheidung von jurisdiction ecclésiastique und police terrienne die letztere in ihrer eigentlichen Sphäre an, aber hinsichtlich der rechtlichen Stellung der Geistlichen zur Stadtobrigkeit galt es manchen Kampf zu bestehen. Durch eine Revision der ordonnances ecclésiastiques (9. Nov. 1541), die gegen die erste Fassung eine bedeutende Erweiterung der obrigkeitlichen Befugnisse auch in Kirchenangelegenheiten darstellte, gewann der Rat Einfluß auf die Wahl der Schullehrer, behielt sich die Bestätigung der gewählten Prediger vor, hob die Rechte der Geistlichen als eines besonderen Gerichtsstandes auf und — was besonders wichtig — wies die Tätigkeit der Prediger nach der richterlichen Seite in ihre Schranken (Zitat XLII). Danach haben diese nur das „geistliche Schwert zu führen, wie St. Paul geboten“. Das heißt: Sie haben zusammen mit den Aeltesten die Gemeinde in Zucht zu halten durch brüderliche Ermahnung, notfalls beim Rat Anzeige zu erstatten. (vgl. Zitat XLIII, den wichtigsten Passus der Genfer Kirchenordnung, die zugleich weltliches Recht verkündigte). Das Jahr 1557 brachte eine Verschärfung der Banngesetzgebung: Wenn der Exkommunizierte sich nach Jahresfrist nicht vom Bann gelöst hatte, so mußte er einer Verbannung aus der Stadt auf mindestens 1 Jahr gewärtig sein (op. Calv. Xa, 118, 119). Aber man darf nicht außer acht lassen, daß der Buchstabe des Gesetzes der Obrigkeit verhältnismäßig viel Macht einräumte oder einräumen mußte; und wenn sich in der Folgezeit nicht alles nach deren Wunsch richtete, so lag dies eben an Calvins hartnäckiger Opposition, die mancherlei theoretisch festgestellte Nachteile der Kirche faktisch aufwog. Calvin selbst war dabei grundsätzlich keineswegs etwa gewillt, die staatliche

[89] W. A. VI, 408.

Gerichtshoheit zu beeinträchtigen, sondern er war eher des guten Glaubens, der Obrigkeit im Sinne der oben erörterten Gewaltentrennung (Zitat XXXIX) die weltliche Jurisdiktion gesichert zu haben.

Beseitigung der kirchlichen Spezialgerichte.

Neben der Aufhebung der passiven Bevorrechtung der Geistlichen geht die der aktiven einher: Uebergriffe der klerikalen Gerichtsbarkeit läßt Butzer erst recht nicht gelten. An Belegen dafür aus verschiedenen Perioden seines Schaffens fehlt es nicht: Vgl. Vszschreiben vnd Artickel zu Weißenburg" (z. B. Zitat II), das Schlußwort zu der mehrfach genannten Uebersetzung jenes Augustinischen Traktats „Vom Amt der Oberkeit" (z. B. Zitat XLIV) und „De vera animarum cura" (Zitat XLV). Die Christokratie wächst sich also nicht wie bei Calvin zur Hierarchie aus, der sich vor geflissentlichen Beschränkungen der geistlichen Gewalt wohl gehütet hat oder wenigstens zu formellen Zugeständnissen in dieser Richtung sich nur unter dem Druck der Verhältnisse — der Gegenerschaft des eifersüchtigen Rates — herbeiließ. Man hat die Ueberzeugung ausgesprochen, „daß, wenn Butzer seine Absicht ausgeführt, seinen Freund nach Genf begleitet und im Verein mit ihm die Genfer Kirchenverfassung begründet hätte, eine ganz ähnliche Gesetzgebung wie die vorliegende (sc. Calvins) entstanden wäre"[90]. Indessen darf man einwenden, daß Butzer schwerlich soviel für die Kirche an äußerer Machtfülle beansprucht haben würde, da er doch im ganzen mehr zur Staatskirche im Stile Zwinglis neigte als zum calvinischen Kirchenstaat. Denn als solchen kann man das Genfer Gemeinwesen unter Calvin bezeichnen, mindestens für die Zeit, seitdem dieser sich durchgesetzt hatte, etwa nach dem Prozeß Servedes (1553). Tatsächlich hatte ja seine Kirche die Sittenzucht in der Hand und damit ein willkommenes Mittel, unter dem Schein des Rechtes nach Belieben mit der police territenne zu konkurrieren. Hingegen ist von Luther bekannt, daß er — in Uebereinstimmung mit seinem Verhalten zur gerichtlichen Ausnahmestellung der Geistlichen — gegen die Offizialgerichte eingeschritten ist. (Zitat XLVI). Er redet bei dieser Ge-

[90] C. A. Cornelius, Historische Arbeiten, vornehmlich zur Reformationszeit. Leipzig 1899, S. 374.

legenheit[91] selbst dem Prinzip der Vernunft das Wort, über das er sich sonst abfällig genug ausgesprochen hat, soweit es mit der Offenbarungsgläubigkeit in feindlichen Wettbewerb trat. Vernunftgemäß aber scheint es ihm, daß der Geistliche mit dem Amtmann gleichgestellt wird als Mitausführer des göttlichen Weltplanes, freilich mit dem Vorbehalt, daß er „geistlich Gut regiere, d. i. über Glauben und gute Werke"[92]. Weit mehr machte Zwingli, der konsequenter die Abgrenzung der geistlichen Sphäre gegen die weltliche durchgeführt hat als Butzer, die Diener des Herrn zu Staatsbeamten und stellte sie neben die administrativen und jurisdiktionellen Organe des Gemeinwesens in den politischen Apparat hinein.

e) Erfordernisse christlich-obrigkeitlicher Kirchenpolitik.

Butzers Augsburger Dialoge: Das Ideal der Theokratie und seine Verwirklichung in der Praxis des obrigkeitlichen Regiments.

Die von Butzer erstrebte ideale Kombination von Staat und Kirche stellte freilich letzten Endes auch eine weitgehende Verkirchlichung der Gesellschaft dar, wie besonders die für den Augsburger Rat verfaßten Dialoge[93] auf jeder Seite kundtun. In der Vorrede, die er „Den Fürsichtigen Ersamen Weysen frummen Christlichen Oberen vnnd Gemain der Statt vnd Kirchen zu Augspurg" widmet, stellt sich der Verfasser die Aufgabe, den Staat zu schildern, in welchem Christus der Herrscher ist: „Dann wa die Religion recht steht, da regieret Gott selb". Im übrigen trägt dieses Werk, herausgegeben in der arbeitsreichen Zeit vor dem Abschluß der Konkordie (1536) z. T. das Gepräge der erregten Stimmung des Autors und entbehrt oft der planvollen Disposition, indem es in einer unerträglichen Häufung

---

[91] in der Schrift an den christlichen Adel.

[92] W. A. VI, 408.

[93] Dialogi oder Gesprech von der Gemeinsame und den Kirchenübungen.... und was jeder Oberkeit an denselben zu bessern gebühre (1535).

der Variationen uns bereits geläufige Ideen darbringt: Selbständigkeit der Kirche innerhalb ihres Aufgabenkreises, äußerer Schutz durch den Staat, Aufhebung der klerikalen Emanzipation u. a. Immerhin sind große Partien dieses Butzerschen Werkes, einer seiner Hauptschriften, sehr aufschlußreich für unsere Untersuchung über den Begriff der Oberkeit. Butzer faßt diesen sehr weit, indem er auch den Hausvater, den Schulmeister, den Zunftmeister darunter begreift. Die Quintessenz ist die: „Soweit jeder eine Oberkeit, soweit soll er die Religion fördern“[94], und den Beweis dafür bietet der öfters begegnende[95] Syllogismus: Die Obrigkeit (in diesem patriarchalischen Sinne) hat die Aufsicht über den rechten Lebenswandel ihrer Untergebenen zu üben; da dieser aber in erster Linie in wahrer Religion besteht, so hat die Obrigkeit also auch Gewalt über die Pflege der letzteren. Dagegen kirchliche Reformen haben nur die Oberen vorzunehmen, die von den Aposteln und von den römischen Juristen (Ulpian) ausdrücklich als solche bezeichnet werden, d. h. welche das Schwert tragen[96]. Die Blutgerichtsbarkeit also ist das Kriterium der legalen Machtvollkommenheit. Dieses „merum imperium“ (potestas, ἐξουσία), das die Reichsstände von Gott durch Vermittlung des Kaisers empfangen haben, ermächtigt sie zur religiösen Bevormundung der Untertanen (Zitat XLVII). Der achte Dialog, in dem der Umfang dieser kirchenpolitischen Maßnahmen — allerdings nicht mit der wünschenswerten Exaktheit im einzelnen — rechtlich festgelegt wird, endet mit der folgenden viergliedrigen Summa:

1. Die Obrigkeit hat sich ihres Vateramts und ihrer Verantwortung bewußt zu sein. 2. Sie hat daher für Predigt und Liturgie Sorge zu tragen. 3. Ein Gott wohlgefälliges Leben der Bürgerschaft ist auf jede Weise zu begünstigen, falsche Lehre und lasterhafter Wandel streng zu ahnden. 4. Zum Glauben soll niemand gezwungen werden, im Gegenteil, zweifelhafte Elemente sind eher vom Gottesdienst fernzuhalten (§ 6 f). Spezieller finden sich die Pflichten der Obrigkeit gegen die Kirche in „De vera animarum cura“[97] fixiert: 1. Schutz vor finanzieller Ausbeutung.

---

[94] Dial. VI.

[95] Dial. III und VII; auch sonst häufig, wenn auch nicht immer in der streng logischen Form.

[96] Dial. VI.

[97] Tomus Anglicanus, p. 297.

2. Anstellung geeigneter Prediger. 3. Sorge für das Schulwesen. 4. Einschreiten gegen Häresie und Blasphemie. Mehr als in anderen Werken Butzers wird in der an eine Einzelperson — den englischen König — sich wendenden Schrift von Christi Königreich die Summe der Verantwortlichkeit für das Heil der Untertanen in der monachischen Spitze konzentriert (z. B. II, 1, II, 12). Wenn sich David, Salomon und andere pii reges et principes das Recht der procuratio et instauratio religionis nahmen, so stand dies nicht im Widerspruch mit dem göttlichen Gebot der Trennung des geistlichen und weltlichen Elements, denn sie handelten in Zeiten religiösen Niedergangs, also nicht nur „iure" sondern „debito regii muneris". Zitat XLI gibt die kennzeichnende Forderung kirchlicher Verpflichtungen der christlichen Obrigkeit unbeschadet ihrer weltlichen Suprematie wieder.

Luthers Idee des Patriarchalstaates und ihre Gestaltung in der Wirklichkeit.

Wir sahen, daß sich Butzer zur Patriarchaltheorie bekennt. Auf das Beispiel Salamons sowie Platos Protagoras hinweisend, stellt er die Bestrafung des Unrechts als ein Werk der barmherzigen Vaterliebe hin, die sich im Falle lauer Nachsicht einer schweren Unterlassungssünde schuldig machen würde. Ganz ähnlich Luther, dessen Meinung wir wegen ihrer sonstigen Eigenart mehr denn je hier heranziehen müssen. Auch er steht ja auf dem Standpunkt, daß, „was dem Menschen schädlich ist an Leib und Seele, jeder Obere bei seiner Seelen Seligkeit zu wehren habe"[98]. Wir mögen über den Ursprung des Begriffs corpus Christianum und die tiefgreifende Sohm-Hollsche Kontroverse darüber denken, wie wir wollen, — jedenfalls ging Luther auf die augustinische Idee des corpus permixtum zurück, jener Kombination, innerhalb deren der Staat nur Daseinsrecht hatte, wenn er gewillt war, „laboranti ecclesiae subvenire" zu dem höheren Zweck „pax et iustitia" (Augustin). Das Verhältnis von Staatsgewalt und Kirche gestaltet sich ihm zu einem solchen, in dem die Pflichten der ersteren die Rechte durchaus überwiegen. Die patriarchalische Auffassung der Obrigkeit erhält mit der Einführung des Pietätsbegriffs eine neue Wendung, indem die Hilfeleistung gegen die Kirche als Liebespflicht hingestellt

[98] W. A. VI, 446.

wird. Von einer juristisch-formell geregelten Verbindung von Staat und Kirche will der Reformator nichts wissen, wie seine Vorrede zum Unterricht der Visitatoren (1528) zeigt. Der Fürst soll vielmehr als Christ unter Christen handeln, aus freier Liebe! Wie ja Luther auch für eine landesherrliche Billigkeitsrechtsprechung eintritt, so ist für ihn überhaupt das naturrechtliche Prinzip der Billigkeit, die außerhalb des starren, geschriebenen Rechtes steht, ein integrierendes Moment der christlichen Wesensart. Auch für Calvin ist die équité (aequitas) nicht bloß moralisches Motiv, sondern Kriterium einer guten Gesetzgebung [99]. Aber was ihn hier von Luther scheidet, ist die verschiedene Auffassung der Bergpredigt, deren Liebesgebot [100] für diesen viel unbedingter gültig ist: Deutet Calvin — und auch Butzer — eine staatliche Kirchenpolitik nach seinem Sinn als ein Handeln mit Liebe, so fordert Luther extremer ein Handeln aus Liebe [101]; ist nach des ersteren Ansicht die Obrigkeit mehr das vergeltende Organ des absoluten göttlichen Herrscherwillens, so vertritt der letztere hier den gemäßigteren Standpunkt, indem er sich das Landes- oder Stadtoberhaupt nur als liebenden Vater voll sorgender Weisheit vorstellen kann. Selbst Melanchthon kommt von der Bergpredigttendenz bald ab, die er nur als religiös-moralische Vorschrift billigt, während er für das gänzlich für sich bestehende juristisch-politische Gebiet lediglich die weltliche Gesetzgebung anerkennt (Zitat XLVIII). Dagegen Luther, so sehr er für die Trennung der weltlichen und der geistlichen Sphäre prinzipiell eintritt, sieht er doch in der Praxis bei weitem nicht real genug in das Getriebe der staatlichen Kirchenpolitik hinein. Wie er „überall neue fruchtbare Gedanken entdeckt, jedoch sie nicht zu Ende denkt und die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen versäumt" [102], so merkt er zu spät, daß angesichts der Unfähigkeit oder mangelnden Bereitwilligkeit der Gemeinden, von sich aus die Organisation durchzuführen, allenthalben die Regierungen der Kirche das Regiment aus der Hand genommen haben, daß die religiösen Angelegenheiten mehr und mehr Landesinteressen geworden sind. Die Entwicklung der interimistischen Kirchengewalt, wie er sie einst selbst gefordert, zum ordentlichen

---

[99] op. Calv. II, 1 106.
[100] Matth. 5, 39 und 7, 1.
[101] Haussherr, l. c. S. 2 f.
[102] Boehmer, l. c. S. 262.

Kirchenregiment des Landesherrn entsprach seinem Ideal keineswegs. Es half nichts, wenn er in den vierziger Jahren heftig gegen das weltliche Gebaren der Konsistorien Einspruch erhob[103]; es half nichts, daß Melanchthon die Stellung des Fürsten der Kirche gegenüber als die eines Minister et executor oder des paterfamilias im Kreise der Seinen fixierte und es als Regentenpflicht hinstellte, „obedire ministerio verbi et id venerari tamquam divinum (C. R. III, 472 über Bonifaz' VIII. Zweischwerter-Theorie). Doch die Dinge nahmen ihren Lauf. Rieker führt in scharfer juristischer Deduktion aus, daß der Landesherr aus dem bloßen Träger der Kirchenhoheit (ius circa sacra) sich zum Inhaber des Kirchenregiments (ius in sacra) entwickelte und daß das letztere allmählich der obrigkeitlichen Gewalt inhärent wurde als „ein durch besondere Aufgaben qualifizierter und daher auch besonders verwalteter Teil" desselben[104].

f) Zur Frage der Gewissensfreiheit.

Intoleranz gemeinsame Grundhaltung der Reformatoren.

Ihre Pietät hat die christliche Obrigkeit vor allem im Schutz der Kirche vor Gottesleugnern und Lästerern der Offenbarung zu betätigen, und zwar nach Ansicht aller Reformatoren. Intoleranz ist dem durch Luther repräsentierten Typus von Religiosität eigentümlich. In Johannes Kühn ist ein Forscher aufgetreten, der das Toleranzproblem im Altprotestantismus untersucht hat und der wegen seiner originellen, von der herkömmlichen Anschauungsweise abweichenden Kritik doch Beachtung verdient, wenn man ihm auch in manchen Urteilen nur mit Vorbehalt folgen kann. „Nichts ist falscher", schreibt er, „als die Behauptung, die Reformation habe den religiösen Subjektivismus entbunden". Im Gegenteil, „der Geist der Intoleranz sei in den reformatorischen Kirchen in einem Grade gewachsen, wie er vorher kaum bekannt gewesen sei"[105]. Das ist nichts Neues, eigentümlich aber ist folgende These: „Noch immer gilt Luther vielen als Herold der Gewissensfreiheit..." jedoch „ein persönliches Gewissen als

---

[103] De Wette l. c. V, S. 596 vgl. V. S. 8.

[104] Karl Rieker, Sinn und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments. Leipzig 1902. S. 16 f.

[105] l. c. S. 74, 76.

Begründung religiöser Freiheit kennt er nicht". Unter Gewissen will Kühn „an all den Hunderten von Stellen, wo Luther davon redet", niemals das autonome, sondern nur das in der Heilslehre begründete christliche Gewissen verstehen[106]. Es ist wahr, Luther stellte die schroffe Alternative von gottergeben d. h. der Gnade teilhaftig und gottlos d. h. heillos. Und die prophetische Offenbarungsgläubigkeit in ihrer ausschließlichen Anerkennungsforderung konnte die konsequente gewissensmäßige Ueberzeugung schlechterdings nicht neben sich dulden! Doch geht Kühn zu weit, wenn er Luther abspricht, jemals Lehrfreiheit gekannt zu haben[107]. Denn vor dem Bauernkriege hatte dieser gegen eine in bestimmten Grenzen sich haltende Meinungsäußerung nichts einzuwenden und wollte nur Blasphemie d. i. das öffentliche Auftreten gegen die christlichen Grundwahrheiten zeit seines Lebens mit dem Tode bestraft wissen. Die Wirren seit der Mitte der Zwanziger Jahre brachten dann freilich den Umschwung. An seine damalige Mahnung „daß in solchen wunderlichen Zeiten ein Fürst den Himmel mit Blutvergießen verdienen könne besser, denn andere mit Beten" soll hierbei erinnert werden. Störungen des sozialen Friedens gehen für Luther noch auf dieselbe Wurzel zurück wie solche des religiösen Gedeihens der Allgemeinheit, beides ist Satanswerk und mit der Schärfe des Schwertes zu bekämpfen. Die Gestalt Calvins, der sich sonst allerdings in der Unbedingtheit seiner Intoleranz von Luther unterscheidet, taucht hier vor uns auf: „Wir haben die Schwerter geschärft, daß sie ihre Blutarbeit verrichten" (op. Calv. VIII, 477). Immer und immer wieder ermahnt dieser die pios magistratus, als pietatis doctrinae vindices nicht nur die religiösen Widersacher in Schach zu halten, sondern überhaupt jeglicher Beeinträchtigung des göttlichen Ruhmes auf Erden entgegenzutreten. Aus der unübersehbaren Fülle derartiger Sentenzen, die den Geist der Theokratie und Intoleranz bekunden, verdeutlichen Stellen wie op. VIII, 474 die Strenge, mit der er vom Staat unbedingte Niederwerfung der Häretiker erwartet. Nicht anders betont Melanchthon, daß „die Obrigkeit als membrum praecipuum" der Christenheit und als Inhaberin des Schwertes die Irrlehren verhindern müsse und gegen „manifestam idolatriam, blasphemias, impia dogmata, periuria unnachsichtlich einzuschreiten habe" (Zitat XLIX). Diese Kon-

---

[106] l. c. S. 120.
[107] l. c. 109 f.

sequenz des von Luther nicht befürworteten Gebots der custodia utriusque tabulae ist bei Melanchthon verhältnismäßig oft und deutlich wahrnehmbar.

Die Orthodoxie bei Butzer human verklärt.

Damit ist der Hintergrund skizziert für das Gesamtbild, zu welchem wir im folgenden Butzers Stellung zum Problem der Glaubensfreiheit und der staatlichen Zwangsgewalt nach einigen Selbstäußerungen abzurunden versuchen. Schwieriger als sonst wohl ist er auf diesem heiklen Gebiet als Individualität zu fassen, da sich Züge der Toleranz wie der Intoleranz bei ihm nebeneinander finden. Die Wurzel der letzteren ist seine erwähnte alttestamentlich-strenge Bindung an das objektive Gotteswort, während die spiritualistische Auffassung der Religion als subjektiven Erlebens human-moderne Saiten anklingen läßt. Freilich darf dieses individuelle Erleben den Rahmen des christlichen Gewissens nicht überschreiten; denn persönliche Gewissensfreiheit als Grundlage der religiösen Autonomie kennt Butzer, wie die folgenden Ausführungen lehren, noch ebensowenig wie die andern Reformatoren. Was man mit Recht von Luther gesagt hat: „Der Prophet und Offenbarungstheolog hielt den Spiritualisten nieder“ [108], das gilt — gemäß der geringeren Gegensätzlichkeit und Spannungsenergie in Butzers Denken — bei diesem in geringerem Grade auch. Es wäre falsch, zu glauben, daß der Politiker des Kompromisses nicht auch von Zweifeln und schweren religiösen wie wissenschaftlichen Bedenken heimgesucht worden sei! Sinnprecht und Friedlieb, die Hauptunterredner in den Augsburger Dialogen, geraten vornehmlich wegen der Toleranzfrage hart aneinander. In ihrem Konflikt spiegelt sich ja nichts anderes wider als die ernste Auseinandersetzung des Verfassers mit den, wie ihm wohl scheinen mochte, nicht wegzuleugnenden Selbsteinwürfen gegen sein System. Wie hart er mit sich selbst zu ringen hat, zeigt die geradezu abstoßende Art, wie er liberalen Anwandlungen in sich selbst begegnet. Wendet der freiere der beiden Geister ein, daß Christus ein Gott der Liebe sei und die rigorose Gesetzesfrömmigkeit des Alten Testamentes, nach welcher Holzsammeln am Sabbath mit Steinigung bestraft wurde, die späteren Geschlechter nicht mehr verpflichte — so erfährt er eine entrüstete

---

[108] Kühn, l. c. S. 138.

Zurückweisung: Da sich ja Gott im Neuen Bunde der Menschheit noch viel gnadenreicher geoffenbart habe, so müßten die Christen umso strenger seine Gebote halten und umso unnachsichtiger gegen falschen Gottesdienst einschreiten. Nie hat Butzer eine so schroffe Tonart wiedergefunden wie im siebten Dialog, der damit endet, daß der Träger der Opposition vom Diskussionsleiter — Butzer selbst — zur förmlichen Anerkennung des strittigen Grundsatzes gezwungen wird: „Die Obrigkeit hat das Reich Christi bei den Ihren einzuführen und falschen Gottesdienst strengstens auszutreiben". Ein neuer Einwand Sinnprechts, daß Luther die Ketzer mit dem Worte Gottes und nicht mit dem Schwerte bekehren wolle, findet ebensowenig Anerkennung. Denn, wenn auch mit Umschweifen und etwas zaghaft, wird ihm bedeutet, daß dem Schwerte verfallen sei, „was das gehör des worts außen hindert", was natürlich nur heißen kann: die Gegner der Gottesidee und der Religionspflege. Aber auch oft genug wird es direkt ausgesprochen, daß Gewissensfreiheit, auch bei indifferentem aber ruhigem Verhalten, nicht gewährt werden kann, eine Inkonsequenz gegenüber Regungen milderer Stimmung, an denen es keineswegs bei Butzer fehlt. Immerhin nämlich macht er Luther und Calvin gegenüber den großen Fortschritt zur Humanität, daß er Irren als menschlich auffaßt und grundsätzlich keinen Mitmenschen wegen abweichender Meinung verwerfen will. Christliches Disputieren soll von „Geduld, Sanftmut und Freundlichkeit" getragen sein und sich in einem maßvollen Eingehen auf den Gegner und seine Art zeigen (Zitat L u. LI). In De regno Christi warnt er den königlichen Adressaten und mit ihm alle christliche Obrigkeit vor Anwendung von Zwangsgewalt zur Restitution des Gottesreiches auf Erden; priae et gravissimae orationes, suasio et Evangelii accurata praedicatio (II, 3; II, 5) sollen das Mittel sein! Die Erfahrung lehre, daß mit gewaltsamer Reformierung allerlei Nachteile verbunden seien, nicht nur absichtliche Vorenthaltung der wahren Lehre durch ungeeigneten Vortrag derselben und Entstellung des Abendmahlskultes, sondern auch Aufruhr gegen die bürgerliche Gewalt, Sektenbildung oder gar Rückwendung zum „Papismus". Der altböse Feind treibe sein Spiel, wenn die Herrscher dieser Welt legibus tantum et edictis regieren wollten, statt geeignete Kräfte heranzuziehen, die vera ratione et ex animo zu Werke gingen. In der Vorrede zu den Dialogen spricht er sich einmal mit ebenso willkommener wie ungewohnter Systematik über die Gegner der Reformation aus. Man kann danach folgende

fünf Gruppen unterscheiden: 1. Der altgläubige Klerus; 2. Die „Neuirrigen", die sich gegen kirchliche Befugnisse des weltlichen Regiments richten und damit viel „Gutherzige" verwirren; 3. Die „freien Christen", die die Notwendigkeit einer kirchlichen Ordnung überhaupt leugnen; 4. die religiös Indifferenten; 5. Die radikalen Atheisten („Epicurer und Saduceer"), in ihrer geringen Anzahl als Feinde für Butzer faktisch am wenigsten gefährlich, wie es scheint. Besonders ernst nimmt er, wie die in allen seinen Schriften häufig wiederholte Warnung beweist, die zweite Gruppe, die ja mit einem solchen Schein des Rechtes auftreten konnte und der ein Martin Luther im gewissen Sinne nahe stand! Die kleine aber eindringliche Vorrede zu der Schrift „Vom ampt der oberkait" beruht großenteils auf dem Gedanken, daß die Ablehnung eines tatkräftigen obrigkeitlichen Religionsschutzes nichts als eine scheinheilige Eingebung des Satans sei (Zitat LII). Auch Erasmus weist, mit dem Verdacht der Heuchelei nicht zurückhaltend, auf das Gefährliche dieser von Butzer bekämpften Anschauungsweise hin (Zitat LIII). Ausdrücklich verwahrt sich Butzer gegen eine irreführende Ausdeutung seiner kirchenpolitischen Vorschläge, als habe er „der gesetzlichen Obrigkeit zugestanden, den Untertanen freizustellen, ob sie sich Christo ergeben wollen oder nicht"[109]. Es ist das Augustinische „coge intrare", das das Leitmotiv für die weltliche Regierung in dieser Beziehung zu bilden hat. Dann kommt wiederum — so in Dialogi, VIII — der verständige Grundsatz zum Durchbruch, niemand zum Bekenntnis und zur Abendmahlsteilnahme zu zwingen, sondern nur Unwürdige vom Sakramentsempfang fernzuhalten. Vom Sektentum will natürlich der Vertreter des Kirchengedankens nichts wissen; „Aposteytzlerey" ist für ihn nur vermeintliche Andacht und angenommener Ernst hochmütiger Sonderlinge[110].

Aeußere Mission als Staatsaufgabe; die Behandlung der Juden.

Intressant ist in diesem Zusammenhang seine Stellung zu den außerchristlichen Religionen, wenn auch nicht eindeutig und konsequent vertreten. Will er in den Dialogen aus Achtung vor den ethischen Zielen nichtchristlicher gesitteter Völker darauf

---

[109] Tom. Angl. p. 299.
[110] Dial. IV handelt z. T. über Apostasie.

verzichten, Proselyten zu machen, so erstreckt er doch anderen Orts[111] das „coge intrare" Augustins, das „propagare et ornare" Melanchthons auf die Bewohner der eroberten überseeischen Länder: Sache der christlichen Oberen sei auch die äußere Mission; freilich hätten diese bisher weniger Neigung gezeigt, die Seelen der Juden, Türken und anderen Heiden für Gott zu gewinnen als deren Länder und Besitz für sich selbst! Es erinnert dies ganz an einen Brief an Philipp von Hessen, wo Butzer klagt, daß viele Potentaten jetzt nur „sinn, fleiß und eifer haben und beweisen in erweiterung irer herschafften", viel mehr müßten sie doch daran wenden, das Reich Christi zu erweitern, von dem allein alles Heil zu erwarten sei[112]! Natürlich erscheint die Bekehrung der Nichtchristen im eigenen Lande, also der Juden, umso begrüßenswerter. Diesen nicht prinzipiell feindlich gegenüberstehend, will doch auch Butzer sie weiterhin von der Bekleidung öffentlicher Aemter ausgeschlossen sehen, gewissermaßen zur Strafe für die Ablehnung des Christentums, das anzunehmen ihnen tunlichst zu raten sei. Die meiste Ausbeute in Betreff der Frage der Duldung Andersgläubiger bietet Dial. VIII. Butzer-Friedlieb unterscheidet, als wenn es sich um gänzlich verschiedene Wesen und nicht in beiden Fällen um Menschen handelte, zwischen von christlichen Eltern stammenden Personen einerseits und Juden und Heiden andererseits. Während die ersteren auf jede Weise zum rechten Glauben anzuhalten und beim Abfall von diesem als Eidbrüchige umso strenger zu bestrafen seien, müsse man den Nichtchristen bei etwaigem Verlangen, das Christentum anzunehmen, bereitwillig entgegenkommen, dürfe sie aber nicht zur Konversion zwingen (Zitat LIV). Dabei hieß es noch kurz zuvor, daß diejenigen, die sich Gott noch nicht ergeben hätten, „dieser Verachtung ihres Schöpfers billig entgelten sollten!" Ganz abgesehen davon, daß es sich bei diesem „Gespräch von der Oberkeit" um einen Dialog handelt und dieser schon als solcher durch das Hin und Her der Behauptungen, Einwände und gelegentlichen Zugeständnisse einen einheitlichen und eindeutig vertretenen Standpunkt des Verfassers schwerer zu erkennen gibt — auch an sich leidet dieses Werk, wie oben angedeutet, an Inkonsequenzen, wie die offensichtliche Unklarheit über die Behandlungsart der Juden beweist. Denn wenn es auch der fingierte

---

[111] Tom. Angl. p. 306.
[112] M. Lenz, l. c. I, 92.

Diskussionspartner Sinnprecht ist, der daran erinnert, daß getaufte Juden vielfach mit der Annahme des Christentums nur „Vorschub ihrer Büberei suchen", so ist dies doch mindestens ein von Butzer aufgegriffener Gedanke seiner Zeit und wird auch nicht weiter widerlegt. Mit der schmählichen Behandlung der Israeliten im Mittelalter und gerade auch zu seiner eigenen Zeit erklärt sich der Prediger der christlichen Nächstenliebe ganz einverstanden, was übrigens zur Geschichte der antisemitschen Idee bemerkenswert sein dürfte. Sozialgeschichtlich von Bedeutung ist der Vorschlag, ihnen den wucherischen Handel aus der Hand zu nehmen und sie zu Handwerk oder sonstigem ehrlichen Erwerb anzuhalten. Das fragwürdige Verfahren der Fürsten und Herren, die die Juden durch Wucher sich vollsaugen lassen, um sie schließlich zur rechten Zeit auszudrücken „wie die schwammen", wird schonungslos gebrandmarkt [113].

Mit diesen Zügen ist im Umriß das Bild von der idealen Obrigkeit in ihrer Stellung zu Volk und Kirche gezeichnet, wie es sich in der Anschauung eines der hellsten Köpfe des 16. Jahrhunderts, jedenfalls eines der sympatischsten Reformatoren, widerspiegelt.

*

[113] „Von den juden, ob und wieweit die vnder den Christen zu halten sind..." Straßburg, 1539. S. 14 ff. (Im übrigen zeugt die Schrift von bedenklicher Härte: Beschränkung der israelitischen Religion, Bekehrungseifer u. a.).

III. Organisationsfragen der reformatorischen Praxis im Spiegel der Schriften Martin Bubers.

§ 7. Die Gemeinde als Faktor im Verfassungsleben der Kirche.

a) Mitwirkung bei wichtigen Vorgängen.

Das Gemeindeprinzip: theoretische Grundlegung und praktische Befolgung.

Für die Reformationszeit sind Obrigkeit, Kirche und Gemeinde zusammengehörige Begriffe; die letztere stellt das Bindeglied, das gemeinsame Dritte zwischen den beiden ersteren dar. Haben wir im Verlauf der bisherigen Darlegungen das politische Verhältnis zwischen Bürgerschaft und Obrigkeit nach der Anschauung Butzers untersucht[1], so gilt es jetzt, als Ergänzung dazu seine Ideen über die kirchliche Stellung der Gemeinde als solcher nach ihrer praktischen Seite festzustellen. Seine kirchenpolitischen Bestrebungen gehen aus der Eigenart seines Kirchenbegriffs hervor; es hat sich uns bereits gezeigt, daß er mehr als Luther die Kirche in ihrem subjektiven Charakter als konkrete Gemeinde der Erwählten betont, ohne den Gedanken der Volkskirche aufzugeben. Wie Luther steht er auf dem Boden der Idee vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Luther war er schon frühzeitig persönlich nahe getreten (auf der Disputation zu Heidelberg 1518), und dessen Sendschreiben an den christlichen Adel fand gerade mit seiner eben genannten Grundtendenz in einer bald darauf erschienenen Schrift Butzers Widerhall. Die Abhängigkeit des seinerzeit noch unbedeutenden Verfassers der Wei-

[1] vgl. besonders § 5c.

ßenburger „Summary" (1523) läßt sich literarisch direkt beweisen, etwa durch Gegenüberstellung von Sätzen wie den in Zitat LV bezw. LVI wiedergegebenen [2]. Doch wird diesem Gedanken der geistlichen Gleichwertigkeit der Laien bei Butzer im Gegensatz zu Luther für die Praxis Folge gegeben, und zwar durchweg in seinem Wirken und mit allem Nachdruck, indem er dem Gemeindeprinzip durch die Forderungen eines Laienämtersystems, verbunden mit kirchlicher Sittenzucht, Rechnung trägt. So konstatierte er in der Denkschrift für den Hamburger Rat, gestützt auf einen Brief Cyprians an die spanischen Gemeinden: „... ipsa plebs maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi". Auch bei der Ordinierung der Geistlichen der Gemeinde eine gewisse Mitwirkung zugesichert: „... coram omni synagoga ... sub populi adsistentis conscientia ... plebe praesente."

Predigerbeschaffung (Wahlmodus bei Butzer und Calvin).

Wir sahen schon oben (§ 2 c), wie Butzer bei allen wichtigeren Handlungen im Kirchenleben „rath und gehell" der Gemeinde zur Bedingung macht, besonders bei der Beschaffung der Geistlichen, an deren Bezeichnung als „Leutpriester" er zum Beweise seiner demokratisierenden Verfassungsgrundsätze ausdrücklich dabei erinnert. Ueberhaupt bildete die freie Pfarrerwahl eines der Hauptprobleme der Reformation, soweit diese mit der sozialen Bewegung zusammenhing; man denke bloß an die Artikel der von dem Anspruch auf ihr „gutes, altes Recht" ausgehenden schwäbischen Bauernschaft! Butzer fußte, wie wir sahen (§ 4 b), auf dem Gedanken der Liebesgemeinschaft und der Gleichheit der Seelen vor Gott; und er verschloß sich nicht der Tatsache, daß die Gemeinde Anspruch auf einen Geistlichen habe, der ihr nach seiner Persönlichkeit und seelsorgerischen Wirkungskraft Vertrauen einflöße [3]. Freilich fordert er bei der wichtigen Angelegenheit der Pfarrerwahl und -einsetzung das Zusammenarbeiten von Geistlichkeit und Laien: Spricht er auch von „totius populi voluntas et consensus", so heißt es doch an der nämlichen Stelle [4]: „reliqui Presbyteri ac antistites electionem ministro-

[2] Der gleiche Gedanke kehrt bei Erasmus wieder (Zitat LVII).
[3] De ordinatione legitima revocanda (Tom. Angl. p. 241).
[4] De vera animarum cura (ib. p. 289).

rum regant institutionemque administrent". Diese Regelung erinnert durchaus an diejenige in der ersten Fassung der Institutio Christianae religionis (1536), in der die hierarchischen Tendenzen ihres Verfassers noch zurücktreten und das Volk weit mehr als später — schon nach Verlauf von 5 Jahren — bei der Bestellung seiner geistlichen Oberhäupter berücksichtigt wird. Auch hier ist von „populi consensus et approbatio" die Rede, auch erscheint die Methode hier als die gottverordnete und darum maßgebende, nach welcher die Prediger zwar die Wahl leiten, aber nicht ohne vorherige Kenntnisnahme von den Wünschen der Bevölkerung und nur zu dem Zwecke, daß die Verhandlungen nicht tumultuarische Form annehmen, sondern die durch Unordnung und Parteileidenschaft etwa in Frage gestellte Beschaffung des neuen Geistlichen überhaupt zu einem Ergebnis geführt wird[5]. Auf diese Weise sieht Calvin die Spannung zwischen aristokratischem und demokratischem Element in idealer Weise gelöst, indem einerseits die präsidierenden Pastoren und Presbyter in ihrer Entscheidung keineswegs nach Willkür verfahren können, ohne doch andererseits dem törichten Eigensinn der unter Umständen verblendeten Masse unterworfen zu sein[6]. Sehr viel anders gestaltet sich die Regelung, wie gesagt, 1541. Die „Genfer Ordonnanzen" bringen das Präjudizienrecht des Volkes in Wegfall. Der Vorgang der Predigerbestellung ist jetzt der: Die Geistlichen wählen, die Obrigkeit bestätigt, die Gemeinde stimmt zu (op. Calv. X a, 17). Man sieht, die letztere wird in diesem System ebenso hintergangen[7] wie die weltliche Gewalt, indem die Träger der bürgerlichen Autorität zu bloße Exekutivorganen im Dienste der vénérable compagnie der ursprünglich 5, später 20 Geistlichen[8] herabgedrückt werden. Nimmt man hinzu, daß — ebenfalls nach den Bestimmungen der ordonnances ecclésiastiques von 1541 — die Presbyter lediglich aus dem Rat gewählt wurden, wie unten näher auszuführen sein wird, so kann man freilich mit Brieger sagen, daß „von dem Gemeindeprinzip wenig zu spüren war, mochte es sich auch auf dem Papier prächtig aus-

---

[5] op. Calv. I, 571.

[6] ibid 579/80; derselbe Kompromiß bei Butzer vgl. Zitat V (Straßburger Kirchenordnung 1534).

[7] vgl. Kampschulte l. c. S. 471; von Schultheß-Rechberg, l. c. S. 182.

[8] Handbuch der Kirchengeschichte, II, 162 (Hermelink).

nehmen: Denn in der Theorie prangte die Gemeinde als Trägerin der kirchlichen Souveränität"[9], während in der Tat der der Geist der Hierarchie die Genfer Kirche beherrschte, wie denn das aristokratische Element in dem Gemeinwesen zur Zeit Calvins sich nicht verleugnete. Hier liegt der Unterschied zwischen ihm und Butzer, dessen System auch sonst demokratische Züge aufweist.

Kirchliche Massenbeeinflussung (Volksversammlungen).

So will dieser in England das alte Institut der Volksversammlung, und zwar zu religiösen Zwecken, wieder ins Leben rufen, ein Gedanke, der sich den zeitlebens gehegten Konzilsideen des Irenikers und Unionisten eingliedert. Wie er ständig mit Vergleichen und Religionsgesprächen arbeitet, um eine gegenseitige Annäherung weitester Kreise innerhalb des deutschen Kirchenwesens — zeitweise selbst mit Einschluß der Altgläubigen — herbeizuführen, so bezweckt er in den letzten Jahren eine intensive kirchliche Massenbeeinflussung, um das christliche Bewußtsein des englischen Volkes zu heben und zu stärken. Nur so könne mit Gottes Hilfe erwartet werden, daß die „Restitution des Gottesreiches" — ein Lieblingsausdruck Butzers in der Exilszeit — heiligstes Gut und innerste Angelegenheit der Volksseele würde (Zitat LVIII). Allerdings mutet es ziemlich unpraktisch und utopisch an, wenn er verlangt, daß die Untertanen auf königliches Geheiß an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten zusammenkommen sollen, mindestens 7 oder 8 Tage lang, wobei täglich zwei Versammlungen zur Anhörung der Predigt abzuhalten seien[10]. Wie die Erwerbung des Bürgerrechtes einer Stadt an die Unterwerfung unter deren Gesetze gebunden sei, so verlange die Aufnahme in das regnum Christi ebenfalls ein Gehorsamsgelöbnis und zwar in Form des Glaubensbekenntnisses[11]. Solche öffentliche und allgemeine Ablegung der Konfession hatte auch Calvin in Genf schon 1537 durchgesetzt[12]. Nicht nur eine Einrichtung dieser Art geht auf göttliche Vorschrift zurück, wie Butzer mit Hinweis auf das biblische Septennium (Dent. 29 u.

[9] Theodor Brieger, l. c. S. 310.
[10] De regno Christi; II, 7.
[11] ibid. II, 5.
[12] Lang, Johannes Calvin, S. 39.

31) erklärt, sondern auch gewisse Neuerungen, die er für die Rechtsprechung vorschlägt[13]: Nach dem Vorbilde des frommen Josaphat soll der König oder sollen seine Vertreter jährlich oder mindestens in jedem zweiten Jahr Visitationsreisen durch die Provinzen unternehmen. Und was die christlichen Gemeinden anbetrifft, so wird ihre direkte Mitwirkung an der Rechtspflege in der Weise vorgesehen, daß zur Besetzung eines obersten Inspektionsausschusses neben den Geistlichen auch geeignete patres totius populi heranzuziehen sind. Dies führt uns auf die eigentliche Gemeindeorganisation in Butzers System.

b) Gemeindeämter.

Gemeindeämter bei Butzer und Calvin im Vergleich.

Wichtiger, weil folgenreicher geworden, sind Butzers Reformgedanken über Gemeindeämter und -disziplin. Man hat es schon ausgesprochen, daß „die reformierte Kirchenzucht samt dem Institut der Presbyter nicht minder auf Butzer als auf Calvin zurückzuführen sei"[14]. Die Einrichtungen des Kirchspielpflegeramts und des Seniorats begegneten uns schon bei der Verfolgung der organisatorischen Wirksamkeit Butzers in Straßburg und Hessen[15], datieren also aus den Jahren 1534 bezw. 1538/39, d. h. vor Calvins entsprechenden Schöpfungen oder mindestens gleichzeitig mit diesen. Denn da in der Institutio von 1536 Verfassungsfragen mehr als später bei Calvin zurücktreten oder doch nicht mit Entschiedenheit behandelt werden[16], haben wir die „Artikel" vom Jahre darauf mit ihrer Abendmahlsordnung[17] als den Beginn bewußter calvinischer Reformmaßnahmen anzusetzen. — Wie gestalten sich also die Gemeindeämter nach Butzers Plänen? In seinem theoretischen Hauptwerk „De regno Christi" (II, 12) spricht er sich klar darüber aus. Weniger ist über die Diakone zu sagen; mit der Bestellung dieser zur Aus-

---

[13] De regno Christi, II, 57.

[14] vgl. Hassenkamp, l. c. II, 169.

[15] vgl. §§ 1 a, 2 b.

[16] z. B. heißt es angesichts der Frage, ob der Bischof durch „Komitien", Wahlausschuß oder Magistrat gewählt werden solle: „nulla certa lex constitui potest" (op. Calv. I, 475).

[17] op. Calv. X a, 5 ff.

übung der christlichen Liebespflichten bestimmten Organe wird auf eine Einrichtung Petri (act. ap. 6) zurückgegriffen, der jene zur Armenfürsorge und Krankenpflege eingesetzt habe. Sie sind nach Butzers Definition dem Beschof — es handelt sich um die englische Kirche! — „obsequio et ministrio" als Gehilfen zugeordnet, während die Presbyter jenem mehr „consilio et adiumento" zur Seite stehen. Beide Gruppen von Organen sind — ein wesentlicher Zug! — von der weltlichen Obrigkeit zu ernennen, sind also als „partes Sanctae Majestatis" die Vertreter des Staatsinteresses in der Kirche. Die letztgenannte Maßnahme soll zunächst ihr Ansehn bei der Gemeinde erhöhen, sodann auch, da die einmal getroffene Auswahl der staatlich legitimierten Kräfte unanfechtbar ist, die Bischöfe vor neidischen Anfeindungen schützen, eben indem sie nicht für diese Auswahl verantwortlich sind. Die Obliegenheiten der Gemeindesenioren [18] bestehen nicht nur in der Sittenzucht, sondern auch in der Lehrtätigkeit („vere διδακτικούς se praestare" II, 5). Beide Zweige sind neben und in Gemeinschaft mit den Dienern der Doktrin und Sakramentshandlungen auszuüben. Eine scharfe Trennung der Amtssphären läßt der Autor auch hier vermissen; so werden in dem ganzen Buche überhaupt Ausdrücke, die verschiedene Begriffe bedeuten, in aller Unbefangenheit für einander eingesetzt wie etwa diese: Propheten, Apostel, Evangelisten, Presbyter, praelati, vates, antistites, pastores, praedicatores, ministri! Wenn sich auch Ansätze zur Charakterisierung der verschiedenen geistlichen Typen finden, wie wir schon bemerkten [19], so ist Calvin unserem Reformator doch an konsequenter Unterscheidung der Organe und Verteilung ihrer Arbeitsgebiete überlegen. An die Stelle der Dreiteilung in der Erstausgabe der Institutio (op. Calv. I, 572) tritt in der Genfer Kirchenordnung von 1541 die bekannte Vierteilung in pasteurs, docteurs, anciens, diacres (op. Calv. X a, 16). Den ersteren liegen, wie wir schon wissen [20], Lehrverkündung und Sakramentsverwaltung ob, der zweiten Gruppe Lehrerhaltung, der letzten die gleichen Pflichten wie bei Butzers Regelung. Am meisten kommt hier die dritte Gruppe, die der Presbyter, in Betracht, die zusammen mit 6 Pfarrern das Konsistorium, die ober-

---

[18] nach dem Grade ihrer Lehrbefähigung unterschieden in „primarii" und „vicarii".

[19] vgl. § 3 c.

[20] vgl. § 4 b.

ste Sittenzuchtbehörde, bilden: 12 an Zahl, sind sie aus dem Kleinen Rat (2), dem der 60 (4), sowie dem Großen Rat (6) von dem erstgenannten Kollegium nach Lebenswandel und geistlichen Eigenschaften auszuwählen. Den das ganze calvinische System kennzeichnenden, auch für die folgenden Betrachtungen über die Sittenzucht wichtigen Passus aus den ordonnances wiederholt Zitat LIX. Abgesehen von der strafferen Scheidung der Kompetenzen ist ein Unterschied der Gemeindeorganisation Calvins von derjenigen Butzers nach dem Buchstaben ihrer Verordnungen nicht festzustellen. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß beide Laien zu dem kirchlichen Seniorat heranziehen und deren Bestellung in die Hände der weltlichen Obrigkeit legen, wodurch die Selbständigkeit der Gemeinde allerdings beträchtliche Einbuße erleidet. Aber etwas anderes ist daneben zu beachten, was letzten Endes doch bei dieser vergleichenden Betrachtung entscheidet: Im Genfer consistoire haben wir es mit einem rein klerikalen Gerichtshof zu tun, da hier als anciens (Presbyter) nur Männer von bewährter streng-kirchlicher Gesinnung wählbar waren, während sich der Straßburger Magistrat die kirchenpolitische Leitung nicht entwinden ließ.

Das Gemeindeprinzip bei den sächsischen Reformatoren.

Melanchthon wird mit seinem zunehmenden Interesse für das Sozial-Ethische mehr und mehr der Organisator des Luthertums und begreift unter der Kirche „auch das richtig verstandene Sittengesetz“ [21]. Die ordinationes humanae wie Butzer und Calvin in ihrer Bedeutung für das Kirchenleben sehr wohl würdigend, sagt er in den Loci „habet suum quisque gregem ...“ [22] und redet wie die eben Genannten von der kirchlichen Politie, und zwar nicht im engeren, aristotelischen Sinne (= gemäßigte Demokratie), sondern als wohlgeordnetem Zustand (εὐταξία) in Form einer honesta aristocratia. Uebrigens kommen die sächsischen Reformatoren für die Geschichte der Gemeindeorganisation kaum in Betracht. Hatten sie doch oft genug der römischen Kirche entgegengehalten, daß die Seligkeit nicht von der Verfassung abhinge, sondern vom Besitz der objektiven Wahrheit und dem durch den Glauben an das Evangelium erzeugten Geist, ein

[21] C. R. XII, 367.
[22] C. R. XXI, 556.

Grundsatz, an dem wohl oder übel festzuhalten sie sich genötigt sahen! Eine Gemeinde besteht nach Luther überall da, wo das lautere Wort Gottes gepredigt wird. Das ist für ihn der konstitutive Faktor des Begriffs Gemeinde. Von einer näheren Gliederung dieser letzteren, wohl gar mit ausgebildeter Disziplin, ist bei ihm nicht die Rede. Höchstens erkennt er die Gemeinde nach außen als souveränes Ganze an, in dessen Bereich der Landesherr sich nicht anders als zur Verteidigung der Rechte jener Genossenschaft einzumischen habe[23]. Und doch stellt er es wiederum als Gottes Ordnung hin, daß „obrigkeitlicher Beruf und Befehl Pfarrer und Prediger macht"[24].

c) Kirchliche Sittenzucht.

Bedeutung derselben und Gestaltung im einzelnen; das Verhältnis von Kirchlichkeit und Geistesbildung.

„Ohne Zucht keine Gemeinde, ohne Gemeinde keine Kirche!" Dieser Satz gilt durchweg für die schweizerischen Reformatoren, während sich von den deutschen ursprünglich und selbständig — im Zusammenhang mit seinem eigenartigen Kirchenbegriff — nur Martin Butzer zu ihm bekannte; denn Luther kommt nach dem obigen hier nicht in Betracht. Alle von Straßburg aus nach Osten und Norden sich fortpflanzenden Bestrebungen dieser Art gehen, wie wir sahen, auf Butzer zurück, dar solche bis in seine späteste Lebenszeit mit ungemindertem Nachdruck vertrat[25]. In De regno Christi finden sich seine Theorien zur Kirchendisziplin bis zur Ermüdung wiederholt; an einer Stelle (II, 57) faßt er sie in einer wortreichen Summa zusammen, deren Kerngedanken formulierend mit den Ausdrücken „sancta, perpetua et sollicita educatio, institutio informatioque civium Dei". Wie das heilige Amt ein dreifaches ist (§ 4 b), so zerfällt die Sittenzucht in drei Gebiete: vitae ac morum, poenitentiae, sacrarum ceremoniarum (II, 8), von denen das Interesse des Historikers vorzugsweise das erstere beansprucht. Die weitschweifigen Er-

---

[23] so ausdrücklich in der Schrift an den Adel.

[24] W. A. XXX 1, 211.

[25] vgl. im Tom. Angl. „Libellus de vi et usu sacri ministerii" sowie „Explicatio M. Buceri in illud Apostoli Ephes. IV".

örterungen über Buß- und sonstige Ritualien, Einzelheiten der Exkommunikation, Tempel- und Sonntagsheiligung, Fasten sind allzu intern-theologischen Charakters, als daß sie hier berücksichtigt werden könnten (II, 9—14). Keiner soll im Gottesstaat unbewacht bleiben, sondern nach dem Vorbild der Aeltesten, die als reguläre Sittenpolizei wirken, haben alle Bürger dieses Staates privatim als animadversores oder inpulsores in ihren Kreisen, sowie in der Oeffentlichkeit zu fungieren, je nachdem ob Unrechtes tadelnd oder zum Rechten anregend. Für die hier zuerwartenden Versäumnisse, über die Butzer sich klar ist, soll eine scharfe Aufsichtstätigkeit der Prediger Ersatz schaffen, die also über die Ermahnung beim Gottesdienst hinaus zu praktischer Mitwirkung in diesem System angehalten werden. Wie alle Reformatoren widmet Butzer im Rahmen seiner Sittengesetzgebung der Ehe große Aufmerksamkeit. Im 2. Buch von De regno Christi enthalten die Kapital 15 bis 47, d. i. über 50% des Ganzen, religiöse und sozial-moralische Erwägungen über Eheschließung, Eignung der Brautleute zur Ehe, Verhältnis zu Vormündern und ganz besonders über Scheidungsberechtigung und Zölibat, welch letzteren als Prinzip der Verfasser scharf bekämpft. Butzer, an den alten Klassikern gebildet, stets ein warmer Lobredner humanistischer Kulturideale, verhehlt sich doch nicht, daß, in demselben Maße wie das Seelenheil weltlicher Bildung voranginge, die Aufsicht in spiritualibus mit größerem Eifer als die Unterrichtspflege im „Zeitlichen" zu betreiben sei (De regno Christi I, 8). Die „besunderen Leute" (die Gebildeten) nehmen in Bezug auf die Zuchtordnung keine Sonderstellung ein, ebensowenig wie der Reformator die Geistlichen selbst den Konsequenzen des Systems zu entziehen gedenkt. Nicht nur in der großen Hauptschrift aus der Zeit seines Aufenthalts in England, wo ihm Anlaß genug zu — übrigens recht freimütig geäußertem — Tadel entstand, sondern schon frühzeitig findet er scharfe Töne des Vorwurfs gegen einen verkommenen Klerus. 1523 richtet er seinen Zorn gegen die „Antichristischen hewschrecken", die das „gots wort haben faren lassen vnd ein leben füren mit täglicher beschwärung der armen, überschwencklichem geytz, offentlichem eebruch..." [26]. Interessant ist seine Auffassung von der deutschen Kultur und Religiosität seiner Zeit in einer der kleineren, anläßlich der letzten Einigungs-

[26] Summary Predig, XXV.

versuche mit den Altgläubigen verfaßten Programmschriften dargelegt. Er hegt die feste Zuversicht, daß der religiöse Frieden noch in letzter Stunde hergestellt werden könne, und zwar infolge der angestammten innigen Frömmigkeit, die er bei keiner anderen Nation so wie bei den „einfeltigen Teutschen" findet. Freilich verhehlt er sich nicht, daß seine Landsleute, wie überhaupt in der geistigen Kultur, so vor allem in theologischer Bildung und kirchenpolitischer Einsicht hinter fortgeschritteneren Völkern weit zurückständen. (Vgl. „Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion zu finden", 1545).

Der Kirchenbann bei Butzer und Calvin.

In der unter seinem Einfluß entstandenen Ziegenhainer Zuchtordnung (1538) bestimmt Butzer, daß die Presbyter in erster Linie gegen die Sektierer durch „freundliches und getreues Ermahnen, Bitten und Flehen" einzuschreiten haben, dann auch gegen sittliche Mißstände in der Gemeinde; ernste Drohungen bilden einen verschärften Grad der Einwirkung, bis zum letzten Mittel geschritten wird, der Verhängung des Bannes, der erst bei sichtlicher Besserung des Exkommunizierten aufzuheben ist. Die Obrigkeit wird dabei nicht übergangen, denn der Bann ist ein Zuchtmittel in der Hand „beyder der fürsteher und hirten christlicher gemein und gemeiner oberkeiten"[27]. Der Biblizist Butzer glaubt in der Ausschließung von der Abendmahlsgemeinschaft in der genannten Weise ein sanctissimum et saluberrium Christi institutum zu sehen und damit auf eine Gepflogenheit der altchristlichen Kirche zurückzugehen. Der Zweck der Einrichtung ist ein doppelter: Die renitenten Sünder sollen mit Scham und Reue erfüllt, die Gemeinde vor Ansteckung durch sie bewahrt werden[28]. Mit derselben Zwecksetzung, äußerlich vermehrt durch das charakteristische Moment „honneur de Dieu" begründet 10 Jahre später Calvin in den Abendmahlsartikeln (op. X a, 5 f) die Wiederaufnahme der biblischen Zucht, da zum Mahl des Herrn nur „approuvez membres de Jésuchrist" zugelassen werden dürfen. In der Theorie übereinstimmend, haben Butzer und Calvin ein human gestimmtes sozial-ethisches Ideal

---

[27] vgl. über den Bann besonders Dial. V; auch Art. 14, 15 des Synodus von 1533.

[28] Enarrationes in Evangelia ... 1527, II, 52 a.

vor Augen; wie dieses sich in der Praxis gestaltete, kann nur an den Genfer Zuständen gezeigt werden, da Butzer seine Pläne in größerem Maßstabe nicht hat durchführen können. Indessen dürfen wir annehmen, daß es bei seiner milden, von Leidenschaft nicht entstellten Gesinnung nie zu der empörenden Unbill gekommen wäre, wie sie in der Stadt Calvins öfter in Erscheinung getreten ist.

Das Zürcher Kirchenleben Butzers Ideen weit mehr entsprechend als das Genfer.

Es bleibt noch übrig, der Zürcher Reformation hier zu gedenken. Wie stellt sich Zwingli zum Problem der Sittenzucht? Wie Butzer ein Mann aus dem Volke, ist er diesem auch hierin kongenialer als der fanatische Franzose, der nicht von lebendiger Anteilnahme an den religösen Nöten der Volksgenossen herkam, sondern von klerikaler und juristischer Bildung und trotz weitgehender Uebereinstimmung in der Theorie doch von Butzer im Grunde seines Wesens unvergleichlich verschieden war. Zwingli überläßt nicht nur die allgemeine Sittenzucht, sondern auch die besondere Kirchenzucht der christlichen Obrigkeit[29], wie diese ja auch der Straßburger und hessische Reformator bis in die Zeit der Wirksamkeit in England zu diesen Pflichten anzuhalten bestrebt ist. Zur Begründung eines eigentlichen Seniorats im straßburgisch-genferischen Stil ist es in Zürich erst unter Zwinglis Nachfolger Bullinger gekommen, der die Bannherren einsetzte. Aber im Hinblick auf den in beiden Fällen gleichen Zweck kann man sagen: Butzers Presbyteriat entsprach das Chorgericht[30] am Großmünster zu Zürich, dem die Pflege der öffentlichen Moral, insonderheit die Schlichtung von Eheprozessen oblag und das — anders als das Genfer Konsistorium — dem Staate nicht zuwiderlief, sondern dessen Tendenzen durch seine Tätigkeit unterstütze. Staat und Kirche gingen hier unter Zwinglis Leitung in einer Weise parallel, die einem Butzer geradezu als Realisierung seiner Ideen hätte erscheinen können. Ja, noch mehr als in Straßburg ging in dem schweizerischen Stadtstaat die Gemeindekirche in die Magistratskirche auf. Zwingli war einerseits, wie

[29] E. Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation. Zürich 1879. No. 1656.

[30] Daselbst N. 944, 1168.

seine Schrift „Subsidium sive coronis de eucharistia" zeigt, einer kirchlichen Selbstverwaltung abgeneigt, andererseits wollte er auf eine gewisse Organisation der Kirche nicht verzichten. So veranlaßte er 1527 den Rat zur Einrichtung der Synode [31]. Diese bestand aus den Geistlichen der Stadt und den „Kilchhören", von der Gemeinde gewählten und sie vertretenden Abgeordneten. Im Gegensatz zum Chorgericht, einer regulären Behörde mit weiter Kompetenz, handelte es sich hier um eine periodisch tagende Versammlung, mit der speziellen Aufgabe der Aufsicht über die Geistlichen und ihre Amtsführung betraut. So entrollt sich uns bei der Betrachtung dieses Gemeinwesens mit seinem gut funktionierenden staatskirchlichen Verwaltungsapparat das Bild des christlichen Obrigkeits- und Wohlfahrtsstaates, wie ihn Butzer theoretisch nicht nur in De regno Christi dargestellt hat, sondern wie er ihm zeitlebens vorschwebte. Großzügiger und den Forderungen des Lebens zugänglicher als die anderen Reformatoren — Zwingli ausgenommen —, wollte er mit der religiösen Reform die die weltliche verbinden, namentlich sollte nach seinen Ideen mit der Kirchenzucht die Hebung weltlicher Ethik und schließlich materieller Kultur Hand in Hand gehen. Unbeschadet der Staatsomnipotenz, die er grundsätzlich anerkannte, sollte echter bürgerlicher Gemeinschaftsgeist, veredelt durch christliche Gesinnung, seinen Einzug halten [32].

§ 8. Wirtschaftliche Probleme der Kirchenpolitik.

a) Besitzrecht am Kirchengut und Formen der Verwendung.

Grundsätzliche Erhaltung des Kirchengutes im Interesse der Kirche.

Wir können unsere Betrachtungen nicht zum Abschluß bringen, ohne Butzers Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche nach der wirtschaftlichen Seite wenigstens in den Grundzügen dargestellt zu haben. Gemeinsam mit den anderen Reformatoren zeigt er das ständige Bestreben, das im Besitz der Kirche befindliche materielle Gut derselben zu erhalten zu de-

[31] Egli, l. c. 1272.
[32] vgl. Zitat LX.

ren äußerlichem Gedeihen, während hinsichtlich der Verwaltung keine Uebereinstimmung der Ideen besteht, indem hier Butzer im einzelnen bald diesem bald jenem der Hauptreformatoren nahekommt, die in charakteristischer Weise jeder eigene Wege einschlagen. In dem bedeutsamen, von uns oben herangezogenen Brief an William Bill (1550)[33] sehen wir den Verfasser scharf unterscheiden zwischen privata -, publica - und sacra bona: Wie im Zivilleben die beiden ersteren Arten reinlich auseinanderzuhalten seien und man mit Recht verlange, daß Privateigentum unangetastet bleibt, so habe das zeitliche Gut der Kirche erst recht als geheiligt zu gelten und insbesondere die weltliche Gewalt es dementsprechend zu respektieren. Sonach ergibt sich für den König der Satz als Richtschnur: „Verum ut publica privatis, ita sacra publicis bonis sacrosanctiora habere debet". Daß viel Kirchengut nur durch irregeleitete Religiosität[34] frommer Spender aus früheren Zeiten als solches existiert, kann nicht als hinreichender Grund für eine Ueberführung in Staats- oder gar Privatbesitz angesehen werden: Es gehört nun einmal der Kirche, die genug Segen damit stiften kann, und gehört damit vor allen Dingen Gott! Es ist, wie der Reformator es an anderer Stelle[35] ausdrückt, „in possessione ecclesiarum, in dispensatione tantum episcoporum et clericorum", freilich auch nur in einer mittelbaren Verwaltung.

Verwendung zu innerkirchlichen und zu sozialen Zwecken.

Was die Verwendung dieses Gutes[36] betrifft, so gilt hier der Satz: „Ecclesiae res cum summo timore et fideliter dispensandae sunt", der der mehrfach genannten Schrift über die Kirchengüter entstammt (b 4). Die Väter, sagt er hier (L, 3), hätten diese Güter ihrem Zweck nach in vier Teile geteilt: 1. Unterhalt der Bischöfe, 2. desgl. der Geistlichen, 3. Unterstützung der Waisen, dann der Dürftigen überhaupt und 4. Instandhaltung der Gottesdhäuser. Die innerkirchlichen Zwecke (Gottesdienst) stehen dabei im allgemeinen in erster Linie, in Notfällen die sozialen. Heißen doch darum diese Güter „patrimonia et tri-

[33] Beilage X bei Harvey, l. c.
[34] „corrupto iudicio et superstitioso animo".
[35] Hamburger Responsum; vgl. auch Lenz, l. c. II, 179.
[36] d. h. seiner laufenden Renten.

buta panperum!" Neben der Fürsorge für die Hilfsbedürftigen in der Gemeinde — auszuüben durch die Diakone — kommt besonders eine regelmäßige und anständige Besoldung der Diener am Wort als der wichtigsten Glieder der Gemeinschaft in Betracht. Butzer geht von dem Christuswort (Luc. 10, 7) aus, daß „jeglicher Wirker würdig sei seines Lohnes", welches auch Luther in dem Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation in diesem Sinne anwendet[37]. Natürlich ist Luther mit Butzer und den Reformatoren überhaupt darin gleichen Sinnes, daß die bereits eingezogenen Besitztümer der alten Kirche weit praktischer und segensreicher in wirksamer Betätigung der christlichen Liebespflicht verwendet würden, als wenn man sie der Geistlichkeit zu willkürlicher Nutznießung überließe. Immer wieder dringt Butzer in England darauf, daß den Pfarrern ihre „emolumenta et stipendia", „iusta salaria" oder wie er sich sonst ausdrückt, gezahlt würden; gerade aus dem 2 ten Buch von „De regno Christi" geht deutlich hervor, daß es mit der Besetzung der Pfarren in Butzers neuer Heimat seinerzeit schlecht bestellt war[38]. Einen Teil des Kirchengutes will er daher auch zur Predigerausbildung verwendet wissen; denn, wie er schon — und zwar nach seiner Art nicht nur einmal — Philipp von Hessen gegenüber hervorgehoben hatte, „was reich und vermöglich, das fleucht die theologie; die armen vermögens nit"[39]. Damit sind aber die Verwendungsmöglichkeiten nicht erschöpft! Eine eigenartige Lösung der Angelegenheit weist das Reformationsbedenken für Hermann von Köln (§ 2 c) auf, in dessen Abfassung sich Butzer und Melanchthon, wie wir sahen, allerlei Beschränkungen aufzuerlegen genötigt waren. Galt es doch, durch vorteilhafte Bedingungen, unter denen man die Reformation durchführen wollte, den Hochadel für deren Sache zu gewinnen! Daher sollten die Kapitulare auf Lebenszeit im Besitz der Domstiftspfründen belassen werden, während diese nach dem Ableben der Nutznießer an die Kirche zurückfallen sollten[40]. Seinem Grundsatz, daß „die Geistlichen für die Kirche da seien und

---

[37] W. A. VI, 451.

[38] vgl. § 3 a gegen Ende.

[39] Lenz, l. c. I, 92; vgl. auch I, 73; II, 90; II, 505 (Erhaltung des Kirchenguts notwendig! Philipp verspricht sein Bestes; z. B. I, 281).

[40] Varrentrapp, l. c. S. 195.

nicht die Kirche für die Geistlichen“[41], wird der Reformator nicht untreu. In der weitblickenden und maßvollen Sorge für eine gewisse Erhaltung von Klöstern und Stiften berührt sich Butzer mit Luther, der bewußtermaßen für eine solche eintrat, soweit es sich um Versorgungsstätten für jüngere Sprößlinge aus den Adelsfamilien handelte, freilich sofern sie zugleich sich als Pflegestätten geistiger Interessen bewährten im Gegensatz zu banausenhaft lauer, mechanischer Ausübung irgendwelcher Kulthandlungen[42]. —

Finanzielle Leistungen der Kirche im Dienste des Staates sind deren Pflicht!

Die finanzielle Kraft der Kirche beruht nicht nur auf dem bereits vorhandenen Gut, sondern auch auf der Steuerpflicht der Gemeinden. Den pinpuioribus sacerdotiis sind regelmäßige pensationes aufzuerlegen, die im Verein mit dem bestehenden Fond zur Bestreitung der laufenden Ausgaben — in erster Linie der Predigerbezahlung — zu dienen haben[43]. Damit ein gerechter Ausgleich geschaffen werde, sind verarmte Parochien bei der Steuererhebung tunlichst zu schonen und wohlhabendere in erhöhtem Maße heranzuziehen, desgleichen haben in solchen Fällen die Bischöfe "de sua abundantia" beizusteuern, da sie es ja durch ihre Pflichtvergessenheit dahin kommen ließen, daß die Kirchen vielfach geeigneter Geistlichen entbehrten[44]. Selbst der Staat hat ein gewisses Anrecht auf die Steuerkraft der kirchlichen Gemeinden und den Besitz der Kirche, die „zu den herzogen des reichs vnd furfallenden nöten“[45] in Anspruch genommen werden dürfen (Zitat LXI: Türkennot!). In England besonders betont Butzer, daß die Kirche, gegenwärtig besser situiert als der Staat, diesem einstweilen zu Hilfe kommen müsse[46], woraus sich freilich keine gewohnheitsmäßige Ausbeutung der ersteren

---

[41] Hamburger Responsum.
[42] W. A. VI, 452.
[43] De regno Christi, II, 13.
[44] ibid. II, 7.
[45] Hamburger Responsum.
[46] vgl. auch Zitate XVII u. XVIII (aus „De regno Christi“, II, 13).

entwickeln dürfe[47]: Es sei offenbar unrecht, im Vergleich zu anderen Ständen den Klerus übermäßig zu belasten. Infolgedessen wird der König an gleicher Stelle vor der unangebrachten Freigebigkeit Heinrichs VIII. gewarnt, der Würdenträger und Getreue aus Mitteln der Kirche belohnte. Im übrigen wird die Kirche nur gegen Einquartierungen und andere mit ihrer Heiligkeit unvereinbare Lasten („fece sordidorum numerum") für immun erklärt; selbst die frommen Kaiser alter Zeit — z. B. Justinian — hätten sich die Entrichtung der fiscalia debita von ihr vorbehalten, im Falle der Zahlungsunfähigkeit auf Immobilienpfändung, selbstredend unter Wahrung der Klausel „sacris domibus indemnitate servata"[48].

b) Die Verwaltung des Kirchenguts.

Typische Lösungen des Problems bei Luther, Calvin und Zwingli.

Die Ansprüche des Staates auf das Kirchengut, die Butzer diesem in bedingtem Sinne zubilligt, führen uns auf die strittige Frage der Verwaltung des Guts und ihre verschiedene Lösung durch die einzelnen Reformatoren, die wir zunächst in Vergleich stellen, um zu sehen, wie Butzer hier einzureihen ist. Es läßt sich denken, daß alle Kreise sich theoretisch über die Verwertung des Streitobjektes insofern einig waren, als sie sämtlich sich für alle möglichen edlen kirchlichen und humanitären Verwendungsarten erklärten. Selbst wenn das eingetreten wäre, was Butzer bloß im 2. Buche der Schrift vom Königreiche Christi verlangt, so hätte ja der Himmel auf Erden sein müssen! Wie abstoßend anders die Wirklichkeit: Oft genug jahrzehntelange Prozesse zwischen Staatsgewalt und Geistlichkeit, in Abschattierungen dasselbe Bild von Hamburg bis Genf! Die an sich schon stets wichtige materielle Frage nahm die Bedeutung einer Prinzipien- einer Machtfrage an. Für uns handelt es sich hier

---

[47] man denke an die romfeindliche Kirchenpolitik eines Eduard I. und eines Richard II. (Besteuerung des Klerus, ja gelegentl. Konfiskationen trotz päpstlichen Einspruchs z. B. in der Bulle Clericis laicos, 1296).

[48] De regno Christi II, 13.

nur um die Theorien der drei Hauptreformatoren. Als Hintergrund für die Darstellung derjenigen Butzers. Luther, anfangs mit einer Verwaltung durch die autonome Gemeinde einverstanden, ging bald nach 1523, durch Erfahrung gewitzigt, dazu über, die organisatorische Hilfetätigkeit des Staates in Anspruch zu nehmen[49]. Die Fürsten, im instinktiven Gefühl, daß die Grenze zwischen Verwaltungsbefugnis und Mitbestimmungsrecht leicht zu überschreiten sei, waren nur allzu gern zur Uebernahme der finanziellen Aufgaben der Kirche bereit, ja schritten zur direkten Säkularisierung, mit der sie sich in Bausch und Bogen für die neuen Verpflichtungen entschädigten. — Ganz anders Calvin! In dem für ihn typischen Streben nach Selbständigkeit der Kirche setzte er durch, daß das Gut derselben von ihr in eigene Regie genommen, d. h. durch ihre Organe, die Diakone, verwaltet würde. Darüber hinaus stellte er oft genug an die Obrigkeit in Genf das Ansinnen, als Magistrat chrestien die Kirche pekuniär zu unterstützen, wogegen der Obrigkeit pro forma eine Art Kontrollrecht zugebilligt wurde[50]. Der zwischen Consistoire und Seigneurie bestehende Konflikkt, unter der Decke zeitweiligen Waffenstillstands zähe fortdauernd, hatte höchst reale Fragen zur Grundlage: Wer kommt für die von Calvin verlangte Aufbesserung der Pfarrgehälter auf? Wer unterstützt die Emigranten, hält die Kirchenbauten instand etc.? Und indem der Staat, nominell im Besitz der Verwaltungsrechte, meist nur den Geldlieferanten darstellte, wiederholte sich das Bild auf diesem Spezialgebiet, das wir überhaupt bei der Betrachtung von Staat und Kirche im System Calvins sich entrollen sahen[51]. In gleicher Weise ist ja auch Luthers Verhalten zur Frage des Kirchenguts von symptomatischer Bedeutung für die Erkenntnis seiner Stellung zur weltlichen Gewalt geworden, wie sich dies auch von Zwingli und Butzer sagen läßt. Zwingli nimmt eine Mittelstellung zwischen Luther und Calvin in dieser Beziehung ein, indem er weder wie ersterer seine Kirche aller äußeren Machtmittel beraubt noch alles für sie in Anspruch nimmt wie Calvin, der — wenn auch vielleicht notgedrungen — in

---

[49] De Wette, l. c. III, S. 136: Brief an den Kurfürsten (1526): „... denn sichs sonst niemand annimmt noch annehmen kann noch soll".

[50] vgl. v. Schultheß-Rechberg, l. c. (Kirchengut).

[51] vgl. § 6 d.

der Tat seiner selbstauferlegten Beschränkung an Macht[52] nicht entsprach. Gleichwie in Kursachsen tritt in Zürich die Obrigkeit das Erbe der Kirche in vermögensrechtlicher Hinsicht an, zugleich die damit verbundenen Verpflichtungen übernehmend. Jedoch — hier liegt der wesentliche Unterschied — dringt Zwingli klüglich auf getrennte Verwaltung von Staats- und Kirchenvermögen, um in dem Bestreben, Gott und der Kirche das Ihrige zu erhalten, sicher zu gehen und die Möglichkeit einer gegenseitigen Kontrolle immerhin offen zu lassen.

Die Regelung der Frage auch für Butzer und seine Stellungnahme zur Staatsgewalt bezeichnend. — Zur Säkularisierung.

Fragen wir uns, wie Martin Butzer zu diesen drei kurz skizzierten Lösungen des Problems in Beziehung zu setzen ist, so geht schon aus der oben erwähnten Trennung von Privat-, Staats- und Kircheneigentum, die er nachdrücklich betont, seine Hinneigung zu Zwinglis Praxis — ob bewußt oder nicht — hervor. Freilich erinnert die Forderung, daß die Armenpflege den Diakonen aufzutragen sei, an Calvin; und in der Bereitwilligkeit, dem Staate kirchliche Mittel unter Umständen zur Verfügung zu stellen, trifft er sich mit Luther, der einer Verwendung des Kirchenguts auch für außerkirchliche Zwecke wie nützliche Bauten nicht abgeneigt war. Weit mehr aber ist eine Berührung mit Zwinglis Ideen zu konstatieren; denn beide betrachten die Kirche als organischen Teil des öffentlichen Lebens, der Obrigkeit unterstehend und mit ihr gleichgestimmt funktionierend. Was in Zürich in die Wirklichkeit umgesetzt wurde, die Uebertragung der weltlichen Geschäfte der Kirche an Kommissionen staatlichen Charakters mit Verantwortungspflicht der Kirche gegenüber: das war auch Butzers Idee, wie sie an einer Reihe von Stellen seiner Werke hervortritt. So sind nach „De regno Christi" (II, 7) die saecularia negotia eine Gefahr für die vergeistigte Amtsauffassung und entsprechend intensivierte Amtsführung der Diener Gottes, darum werden mit deren Erledigung besondere „coadiutores" betraut. In der Denkschrift für Hamburg nennt sie Butzer „defensores, vicedomini, oeconomi" und erwähnt unter ihnen

[52] vgl. Zitate XXXIX und XLII.

den Diakon und Subdiakon[53]. Auch diese Beamten sind gehalten, „ministeriis et clericali disciplinae se addicere". In Stifts- und Bischofskirchen übernimmt nach Butzers Anregung[54] ein Kollegium aus Vertretern der hohen Adelsfamilien die Verwaltung des Kirchenguts zu getreuen Händen im Interesse der Kirche, unbeschadet der weiteren Versorgung der Kapitularen, die freilich ihres geistlichen Charakters entkleidet werden, wie auch jene „comites" selbst Laien sein bezw. werden müssen (Zitat LXII). Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß sich Butzer auch sonst über die Frage der Säkularisation geäußert hat, so im Kölner Reformationsbedenken, wie wir wissen, und noch konsequenter in der Arbeit über die Kirchengutsfrage. Hiernach übernehmen die geistlichen Fürsten die weltliche Regierung in ihren Territorien, ihre religiöse Tätigkeit ebenso wie die Stiftsherren evangelischen Predigern überlassend. Der Stiftsklerus tritt als adeliges Regierungskollegium dem bisherigen Bischof, Fürstabt usw. zur Seite, für seine nunmehrige Beamtenfunktion aus dem Kirchengut bezahlt. Es lohnt sich, diese Ideen eingehender zu verfolgen. Zu dem weltlichen Beruf des Regierens und Verwaltens, meint der Reformator, seien in den Hochstiften und Reichsabteien am zweckmäßigsten die von Haus aus dazu bestimmten Herren vom Adel heranzuziehen. Die wehrfähigen Stiftsmitglieder sollen in Türkenkriegen Verwendung finden oder in sonstigen „ehrlichen und göttlichen Kriegen, zu erhalten gut und christliche Polizei". Ueberhaupt sollen die Kollegien den Charakter der geistlichen Ritterorden annehmen, vom Zölibatsgelübde abgesehen. Da Butzer nur Pfarrkirchen gerechtfertigt findet, will er die Mönchsorden vom Kirchendienst entfernt und zu werktätiger, praktischer Arbeit angehalten wissen. Gegen ein Drohnendasein der Geistlichen wendet er sich auch in einer Denkschrift von 1545[55]. Die Inhaber der geistlichen Herrschaften und der hohe Stiftsklerus sollen im ungeschmälerten Genuß ihrer Einkünfte bleiben, darin stimmt die letztgenannte Schrift mit den Ausführungen über die Kirchengüter (1540) überein. Dagegen verlangt Butzer jetzt, daß die Prälaten als Gegenleistung

---

[53] vgl. „Von Kirchengütern" F. 1 wo die „maiores domus" genannt werden neben den erwähnten Organen.

[54] op. Calv. X b, epist. No. 162.

[55] „Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion zu finden".

für ihre materielle Sicherstellung sich nicht im weltlichen Verwaltungsdienst der säkularisierten Gebiete betätigen, sondern daß sie sich dem kirchlichen Amt widmen, natürlich im evangelischen Sinne als echte Vorsteher größerer oder kleinerer Kircheneinheiten und nicht — bloß dem Namen nach Geistliche! — mit beschwerlichen Gelübden sich befassend! Die begreifliche Sorge um die „Temporalitäten" fiele als Hinderungsgrund für eine Gott wohlgefällige Reform gänzlich weg, andererseits wie groß wäre bei dieser Regelung der Dinge der Gewinn für „die deutsche Nation vnser liebes vatterland!"

Angesichts der Erwägung, daß die vorgeschlagenen Methoden der Kirche nützen konnten, ohne die Reichsverfassung zu gefährden [56], wird man dem Reformator — wie sonst so auch hier — das Lob eines praktisch-politisch denkenden Mannes nicht versagen.

*

[56] „... quo et ecclesiae et paci publicae Imperii consulatur", wie Calvin es beurteilte (op. X b, 324).

Ergebnis.

Bei seiner ausgedehnten Reformationstätigkeit organisiert Martin Butzer das Kirchenwesen der betreffenden Gebiete stets unter Anpassung an die jeweils vorgefundene politische Lage. So kommt es in Schwaben bis zu einem gewissen Grade zur Einführung der in Straßburg nicht durchzusetzenden Kirchenzucht und in Hessen zur Verbindung von Staatskirchentum und Gemeindeprinzip. Bezüglich des Erzstifts Köln trägt Butzer den Interessen der altgläubigen Aristokratie Rechnung, in Hinsicht auf Hamburg wiederum der kirchlichen Superiorität der Stadtobrigkeit, desgleichen in England derjenigen des Königtums. Ein Einfluß englischer Verhältnisse auf sein System im ganzen und im einzelnen läßt sich sehr wohl feststellen.

Die Staatsanschauung Butzers, seine Ideen über Rechte und Pflichten der christlichen „Oberen" als vicarii Dei und custodes utriusque tabulae gliedern sich dem Komplex der reformatorischen Theorien überhaupt ein. Sein ganz besonders lebhaftes Eintreten für den konziliaren Gedanken und sein christokratisches Ideal in Verbindung mit der Forderung eines nach urkirchlichem Vorbild zu organisierenden Gemeindelebens verleihen ihm vor den deutschen Reformatoren eine besondere Note.

Hinsichtlich des Problems „Staat und Kirche" berührt er sich vielfach mit Melanchthon, namentlich in der Vertretung der obrigkeitlichen Allgewalt und in ihrer naturrechtlichen Begründung, freilich auch in der Konsequenz der Naturrechtstheorie, dem Widerstandsrecht. Jus naturale und ius divinum harmonieren nach Ansicht beider Denker, die sich auch einig sind über Kirchenzucht, Bekämpfung der religiösen Indifferenz einerseits und der hierarchischen Juridisierung der Kirche andererseits.

Wie Luther mehr praktisch veranlagt als systematisch denkend, kommt er diesem an religiöser Tiefe und persönlicher Wirkungskraft nicht gleich, unterscheidet sich aber von ihm vorteilhaft durch erstaunliches politisches Interesse, entschiedene organisatorische Begabung und die Weltof-

fenheit seiner Zwinglis Humanismus nahestehenden irenischen Grundhaltung. Im Abendmahlsstreit vollzieht er schließlich mit der Konkordie im wesentlichen die Schwenkung zu Luther. Die von diesem mit Argwohn betrachtete theologische Zweideutigkeit Butzers mußte aus dessen konzilianter Friedenspolitik folgen.

Zu den Vertretern des christlichen Humanismus kann auch der oberdeutsche Reformator gerechnet werden, der mindestens im gleichen Maße wie ein Erasmus oder Melanchthon seine religiöse Weltanschauung mit Erkenntnissen der antiken Philosophen in Einklang bringt.

Unter seinen kirchenrechtlichen Autoritäten nehmen im Verein mit der Bibel das ältere kanonische Recht und die Patristik die wichtigste Stelle ein. Zu den geistigen Fundamenten des Frühkatholizismus steht er, wenn auch natürlich auf zeitgemäße Neuerungen dringend, grundsätzlich nicht im Widerspruch.

Butzer findet die Betonung des demokratischen Elements in der Kirchenverfassung mit der Idee der Prädestination vereinbar. Auch das Nebeneinander von Intoleranz und alttestamentlicher Strenge der Lebensauffassung einerseits und von Unionstendenzen und dem Gedanken der christlichen Liebesgemeinschaft andererseits stellt eine gewisse Inkonsequenz dar, zu überwinden nur in der umfassenden Weite seines anpassungsfähigen Geistes.

Sein Kirchenbegriff deckt sich mit dem Calvins; bei beiden Reformatoren liegt die Idee des numerus electorum zu Grunde, die jedoch bei Butzer in nicht ganz klar erkennbarer Weise mit denen der disciplina und des regnum Christi verquickt ist: So ist die ecclesia nach ihm visibilis als rechtlich verfaßte Größe und dabei doch wiederum invisibilis als göttliche Gnadengabe.

Der Einfluß Butzers auf Calvin bezieht sich vor allem auf das Gebiet des Kirchen- und Gemeindelebens in Kult und Moral. In der hohen Bewertung des geistlichen Amtes erscheinen bei beiden Männern die Prediger als „angeli Dei" der christlichen Obrigkeit, den „vicariis Dei", koordiniert. Freilich beschränkt Butzer den geistlichen Stand in concreto auf seine rein religiösen Funktionen, ihn wie Luther der weltlichen Gewalt in allen äußeren Belangen unterwerfend; eine Hierarchie

genferischen Stils hat Butzer nicht aufgerichtet und höchstwahrscheinlich nie aufrichten wollen.

In den praktischen Fragen des Kirchenlebens — Durchführung der Gemeindezucht und Verwaltung des Kirchengutes — steht er besonders Zwingli nahe, wie er diesem in kirchenpolitischer Hinsicht überhaupt trotz der engeren theologischen Verwandtschaft mit Calvin am meisten kongenial ist.

*

Zitate

I. Nun ist es in der worheit mit einem priester nit anders, dann das er wyter solt alles seins lebens vnsträflich sein, vnd in göttlicher schrifft sein übung haben tag vnnd nacht (Summary XL).

II. Vnd alle geistlichen seind seine diener, seinem volck in aller dienstbarkeit pflichtig das göttlich wort für zutragen, vnd mit nicht über sye zu herschen (Vßschreiben ..... 1523).

III. Aber in weltlichen und leiblichen, soll yederman gesetzten oberkeiten, so ferr sye nichtz wider gott gebyeten, als verordneten gottes vicarien gehorsam leysten bereit, auch aller creatur vmb gotz willen vnderthenig zu sein (ibid).

VI. Mein predig hab nur zum uffrur gedyent, vnd dz man der oberkeit nit gehorsam sey. Darwider ich doch wie ir wisszt, allweg predigt, vnnd ernstlich ermant hab (Summary).

V. ... damit auss zulauffung des gemeynen volcks kein vnordnung erwuechse, vnnd doch jemand von der gemeyn dabei were (l. c. S. 232).

VI. ... doch sollen sie nichs namhafftigs beschliessen, oder kein newerung fuernemmen, sonder eins Ers. Rahts, dahin sie es pringen sollen, vorwissen (l. c. S. 235).

VII. Quant aux prières des dimanches je prins la forme de Strasbourg et en empruntay la plus grande partie. (Op. Calv. IX, 894).

VIII. Expeditissimum esset legere hos iudices ex collegiis. Sed addendi sunt aliqui honesti, graves et docti viri laici (C. R. IV. 547).

IX. Gloria Dei, vel cum perturbatione et tumultu Reipublicae et cum fuga privatorum civium, modo cultus et honor Dei sit salvus (13 a).

X. Die Prediger sollen „nicht allein zu den gemeynen predigen sondern auch zu dem besondern unterweisen, vermanen und straffen gegen menniglichen geflissen und mechtig sein. (Ziegenhainer Zuchtordnung).

XI. Wa die fursten sich in Gott recht zu furstlichen guthaten begeben und allen stenden nach irem thun sich gnedig beweisen, bringet es inen merglichen gunst und willen bei den underthonen (Lenz I, 176).

XII. Ein gantz erschrockliche straffe allen denen vor ist, die wol furstlich eer und ergetzlichkeit gern haben, die arbeit aber von sich schieben (I, 167).

XIII. Dann die religion vnnd kirchen bestellen ist ein werck potestatis condendi leges, religion vnd kirchen reformieren opus est potestatis vindicandi leges et exercendae iuris dictionis (Hamburger Responsum).

XIV. Die christlichen oberen ... sollen allen verdruckten helfen, wie viel meher gespüret jnen, das sie den gantzen Communen christi zu hilff kommen? ..... alioquin non regia aut Christiani imperii legitima potestas, sed vis esset et dominatio tyrannica (ibid.).

XV. ... da der hochst gewalt bei der gantzen gemeind ist, vnd alle oberkeit durch die verwaltet wurde, welche auß gantzer gemeind darzu erwehlet worden (ibid.).

XVI. Einerseits gegen „les gens fantastiques qui soubs couleur de l'Evangile vouldroient mettre tout en confusion", andererseits „les gens obstines aux superstitions de l'antichrist de Rome" (P. Henry, Das Leben Johann Calvins, 1838, II, Beil. IV, S. 30).

XVII. Est quidem in officio et ecclesiarum et omnium religionis administratorum, ut S. M. tuae ad omnes regni necessitates promptis animis, quantum potuerint, conferant (De regno Christi II, 13).

XVIII. ... si qua communis commoditas est et causa ad utilitatem reipublicae respiciens; ... cum nec multum differant ab alterutro Sacerdotium et Imperium et sacrae res a communibus et publicis (ibid.).

XIX. The Kyng our Soveraign Lorde his heires and succes-

sours Kynges of the Realme shalbe takyn acceptyd and reputed the onely supreme heed in erthe of the Churche of England callyd Anglicana Ecclesia (26. Henr. VIII, cap. 1).

XX. So es erfunden wurde, das ich anders gelert oder gepredigt hab dann die göttlich schrift innhalt, das man mich versteynige vnnd dötte (vßschreiben vnnd Artickel, 1523).

XXI. Ein yeder soll spüren und sehen, daß bei uns nichts on geschrifft und grund der warheit gehandelt wird. (Butzer: Ordnung des Herrn Nachtmal, 1525)

XXII. Vult Deus exaudiri Ecclesiam in toto genere humano, vult eam conspici (C. R. XI, 760).

XXIII. Affirmo igitur Ecclesiam visibilem in hac vita, coetum visibilem esse amplectentium incorruptam Evangelii doctrinam (C. R. XII, 366).

XXIV. Regnum et gloria Christi est, spiritu suo electos illuminare, et caelesti sapientia donare (Johanneskommentar, p. 67).

XXV. Das aller hertest ist die tyranische gottloße beraubung täglicher vnd treüwer verkündigung göttlichs worts (Summary XIX).

XXVI. Evangelii praecones — Evangelium annuntiare — sacra Christi recitare et interpretare — dogmatum fidei nostrae explicatio — assidue docere et suadere etc. (aus „De regno Christi")

XXVII. Das leeret die natur, das ist, das göttlich liecht so Gott allen menschen einleüchtet, vnd ye vnd ye eingeleüchtet hatt (Dial. VII).

XXVIII. Derhalben Religio de iure naturae humanae gehalten worden ist, quia de iure gentium. Dann kaine voelcker so vihisch vnnd vnaertig seind, bey denen nitt allweg ain eüsserer Gottes dienst gewesen seye (Dial. III).

XXIX. (Princeps) Christi dogmata protinus combibat, idque ex ipsis statim fontibus, unde non solum purius hauriuntur, verum etiam efficacius (Instit. principis Christiani, 1525, p. 22).

XXX. Princeps salutaris, ut erudite dictum est a Plutar-

cho, vivum quoddam est dei simulacrum, qui simul et optimus est et potentissimus (l. c. p. 24).

XXXI. Nous voyons donc que les Magistrats sont constituez protecteurs et conservateurs de la tranquillité, honnesteté, innocence et modestie publique: lesquels se doyvent employer à maintenir le salut et la paix commune de tous. (Op. Calv. IV, 1136).

XXXII. Ad magistratum pertinet non solum cura tuendae tranquillitatis civium, seu depellendi iniurias corporum et fortunarum, sed etiam disciplinae in religione retinendae (C. R. XXI, 553).

XXXIII. Vitium est dare absolutam potestatem Principi qui non cogatur reddere rationem administrati regni. Nam quum natura homo sit ad malum propensus, facile et fere fit, ut quum plurima liceant, libeant etiam quae mala sunt. (Psalmenkommentar, 1554, p. 488).

XXXIV. Philosophorum omnium ferme consensus est saluberrimam esse monarchiam, nimirum ad exemplar dei, ut rerum summa penes unum sit . . . . Freilich die Einschränkung: . . . monarchiam aristocratiae et democratiae admixtam temperari diluique, ne quando in tyrannidem erumpat (l. c. p. 47).

XXXV. Wie Paulus schreibt: . . . ir aber seind Christi, Christus aber ist Gottes, dz ir eüch daran nyemant hindern lasszt, es sey Babst, oder Bischoff, künig oder keyser. (Ursach des abscheydts . . . . , 1523).

XXXVI. . . . . vngeacht, das etzlicher vermeinen nach der Weltlichen Oberkeit allein das Weltlich Regiment zusteen solt . . . . vor allen dingen vnser Vndergebne Landtschafft, mit der reinen Leer des h. Euangeliy . . . . versorgen, vnnd also der Kirchen Christi mit ernst vnd Eifer annemen. (Richter K. O. l. c.)

XXXVII. Sicut regna mundi regno Christi, ita etiam regnum Christi suo modo subiiciatur regnis mundi. (De regno Christi, Tom. Angl. p. 8).

XXXVIII. . . . . utraque (functio) subserit alteri et ad eundem spectant scopum: videlicet, ut respublica sit quieta et tranquilla, eaque tranquillitas im-

pendatur non voluptatibus aut luxui, sed Christianae pietati (aus dem „Ecclesiastes", 1535).

XXXIX. . . . . diversité entre la puissance Ecclesiastique et la puissance terrienne . . . . d'autant que l'Eglise n'attente ny usurpe rien de ce qui est propre au Magistrat: et le Magistrat ne peut faire ce qui est fait par l'Eglise (op. Calv. IV, 802).

XL. Darumb muß man dise beyde regiment mit vleysz scheyden vnn beydes bleyben lassen / Eyns das frum macht / Das ander das eußerlich frid schaffe vnd boesen wercken weret / keyns ist on das ander gnug ynn der wellt (W. A. XI, 252).

XLI. Cum enim omnes animae regum imperio subjectae sint, in officio est eorum, ut nihil prius curent, quam ut Christi religio sancte et salutariter administretur et ab omni labe conservetur (De regno Christi II, 12).

XLII. Item nous avons ordonne que lesdictz ministres nayent a ce atribuy nulle juridiction, mes seullement doybjent aoyr les parties et fere les remonstrances susdictes (op. Calv. X, 29 Anm. 8).

XLIII. Leur office est dannoncer la parole de Dieu pour endoctriner admonester exhorter et reprendre tant en publiq comme en particulier, administrer les sacrements et faire les corrections fraternelles avec les anciens (op. Calv. Xa, 17).

XLIV. Wa man sich aber ainigs gewalts wille anmassen, der nit zur aufbawung der Kirchen Christi gebrauchet wirt, waißt man wol das die diener Christi kainen gewalt haben, dann nur zur besserung (l. c. gegen Ende).

XLV. Nemo alius ullam sibi in gregem Christi potestatem aut imperium sumat: sed in Ecclesia nulla alia quam unica Christi potestas purumque regimen sit et maneat (Tom. Angl. p. 271).

XLVI. Dabei must man auch vorpieten in allen stifftenn / die grewlich schinderey der Offiziel / das sie nit mehr / dan des glaubens sach vnd gutter sitten sich annemen, was gelt / gut / vnd leyp odder ehre antrifft / den weltlichen richtern lassen . . . .

Geystlich gewalt sol geystlich gut regieren / wie das die vornunfft leret. (W. A. VI, 430).

XLVII. . . . . merum imperium d. i. gewalt, gesetz vnnd Statuten zu machen, vnd das gantz leben der jren nach götlichem, natürlichem, Kaiserlichem und aigen Statt rechten zu regieren. (Dial. IX).

XLVIII. Totum illud cap. Matth. V. oportere sic intellegi, ne aboleat vitam politicam, et manifestum est nullam fieri ibi mentionem Magistratus, sed praecepta traduntur, ad spiritualem et aethernam iusticiam pertinentia, videlicet de fide et pacientia (C. R. VI, 151).

XLIX. Sed in rebus obscuris praecedat Ecclesiae cognitio. Atque ita proprie Magistratus servit gloriae Dei, et fit eius functio cultus Dei, cum studet tueri, propagare et ornare veram doctrinam; et econtra prohibere impia dogmata . . . . (C. R. III, 470).

L. Yeder neme des anderen red auf als auß gutem grund, vnd zur fürdernuß der warheit geredt, gedencke dann wol was warhait in solcher rede sein möge . . . . wie vns dann die sygsucht im disputieren ye übereylet, sollen wir ain ander mit worten freündtlich berichten, welches dann διαλέγεθος haysset [1] (Dial. I.).

LI. Wa ain ainfaeltigs irren vnd vnuerschalckets vnwissen ist, das man mitt solchem gemach thue, vnd gnug habe zuuerhuetten, das es anderen nicht schade . . . . das die letste strenge gegen dem wissenden vnn trutzenden fraeuel geuebt werde, auch nit eh, dann so fürgangen ist gnugsamer bericht goetlichs worts (Dial. VII).

LII. Und würt fürgeben, solche obren heben allain auf den eusseren friden zu sehen, das man in laiplicher ruwe bey vnd mitainander leben künde, was man joch glaube, oder sich gegen Gott beweise, vnd sollen sich des reichs Christi an jm selb, von ampts wegen der Oberkait, nichts vnderziehen. (l. c. Blatt A II).

---

[1] gemeint ist διάλεκτος.

LIII. Cave ne te fallant adulantium voces, qui ita dictitant: huiusmodi praecepta non ad principes, sed ad ecclesiasticos quos vocant pertinere! (Inst. p. 28).

LIV. Yedoch das man überal nieman nöte Christum zu bekennen in worten oder Sacramenten, wie der Bapst die leut nötet zu bekennen das mans mit jm hebe (Dial. VIII, Ende).

LV. Das aber der Bapst odder Bischoff salbet / blatten macht / ordiniert / weihet / andersdan leyen / kleydet / mag einen gleysner vnd olgotzen machen / macht aber nymmer mehr / ein Christen odder geystlichen menschen. (An den christl. Adel, W. A. VI,407)

LVI. Geistlich seind aber, nit die allein, die beschoren und geschmyert, lang kleyder tragen.. sonder die den Geist Christi haben. Den haben alle, die sein sind. Sein seind alle die ym glauben (Summary Predig, IV).

LVII. Christianus est, non qui lotus est, non qui unctus, non qui sacris adest, sed qui Christum intimis complectitur affectibus, ac piis factis exprimit (Inst. p. 19).

LVIII. (Rex) . . . . non solum magno regni Concilio, sed cunctis etiam populis suis ita persuadeat, ut ecclesiarum reformationem sicut promptis animis, ita cum ubere quoque pietatis fructu recipiant et retineant. (De regno Christi II, 7).

LIX. Leur office est de prendre garde sur la vie dun chascun, dadmonester amyablement ceulx quilz verront faillir ou mener vie desordonnee, et la ou il en seroit mestier faire rapport a la compaignye qui sera deputee pour faire les corrections fraternelles et les faire avec les aultres (o. Calv. Xa, 22).

LX. Christiani non modo in spiritualibus, verum et in temporalibus quam fidelissime mutuam sibi curam gerant mutuamque sibi opem ferant: ita ut nemo ipsorum in ulla re bona penuriam sentiat (De vera animarum cura, Tom. Angl. p. 269).

LXI. . . . . so gibts ja die natur der Religion, wenn ein volck in kriegs noeten ist, vnd beuorab von ongleubigen, das das Kirchengut zum vordristen

angriffen vnd dargestreckt werden solle .... es ist ja vmb der Kirchen willen da, vnd nit die Kirch vmb guts willen. (Von Kirchengütern, b. 4).

LXII. Qui autem in illud collegium asciscentur, eos nec sacerdotes esse vult, nec canonicos: sed coniuges qui tantum fidem suam ecclesiae obligatam habeant, ut ad tutandam ipsius *q*uietem impendant, se ac sua omnia (op. Calv. X b, 324).

*

Literaturverzeichnis

A. Quellen.

Martin Butzer:

1523 Vßschreiben vnd Artickel offentlich zu Weissenburg angeschlagen.

Ursach des abscheyts Martin Butzers vß Weissenburg Martin Butzers an ein christlich Rath vnd Gemeyn der stat Weissenburg Summary seiner Predig daselbst gethon

(Diese 3 Schriften abgedruckt bei Erichson-Mentz: „Zur 400 jährigen Geburtsfeier M. Butzers".)

1527 Enarrationum in Evangelia . . . libri duo

1529—1547 Max Lenz, der Briefwechsel Landgraf Philipps von Hessen mit Bucer, 3 Bde. 1880—91

1535 Vom Ampt der oberkait in sachen der religion vnd Gotsdiensts (nach Augustin, De orrectione Donatistarum").

1535 Dialogi oder Gesprech von der Gemeinsame vnd den Kirchenübungen . . . vnd was jeder Oberkeit an denselben zu bessern gebühre.

1539 Von den juden, ob vnd wieweit die vnder den Christen zu halten sind.

1540 Von Kirchengütern, wes deren besitz vnd eigenthum seie.

1541 Confessio testamentaria; im Auszug bei F. W. Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation, 1864; Bd. II, S. 372 f.

1543 Kölner Reformationsbedenken; im Auszug bei C. Varrentrapp, Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln. Leipzig 1878.

1543 Gutachten zum Speierer Reichstag; bei Lenz, l c. II, Seite 173—187.

1545 Responsum zum Hamburger Kapitelstreit; mit-

geteilt von Schubert in „Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte 1904; III.

1545 Kleinere Schriften (anläßlich der Unionsverhandlungen).

1550 De regno Christi Jesu servatoris nostri libri duo ad Eduardum VI. Angliae regem, erschienen im „Tomus Anglicanus" (Band I der geplanten Ausgabe der Werke Butzers), Basel 1577 Jm Tom. Angl. ferner: De vera animarum cura.

Libellus de vi et usu sacri ministerii:

De ordinatione legitima revocanda.

1549/50 Verschiedene Briefe aus der Zeit des Exils in England; mitgeteilt von Edward Harvey, Martin Bucer in England. Diss. Marburg 1906.

Marthin Luther:

1520 An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.

1522 Treue Vermahnung D. Martin Luthers an alle Christen, sich zu verhüten von Aufruhr und Empörung.

1523 Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.

1524 An die Fürsten von Sachsen vom aufrührerischen Geist

1525 Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben.

W. M. L. de Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken. 6 Teile. Berlin 1825 ff.

Johannes Calvin:

Corpus Reformatorum: Opera Calvini edd. Baum, Cunitz, Reuss; vorzugsweisi

1536, 1559 Christianae religionis institutio.

1541 ordonnances ecclésiastiques.

Thesaurus epistolicus Calvinianus, opp. X ss.

Ulrich Zwingli:

Opera (edd. Schuler et Schulthess).

Philipp Melanchthon:

De abusibus ecclesiarum emendandis, 1541 u. a. (C. R. Opera Melanthonis ed. Bretschneider) besonders:

1521, 1535 Loci communes, I. u. II. Ausg.

Wolfgang Capito:
1535: Responsio de missa, matrimonio etiure magistratus in Religionem.
Verschiedene Briefe und Eingaben; mitgeteilt von J. Wilhelm Baum, Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren. Elberfeld 1860.

Desiderius Erasmus:
Institutio principis Christiani (1516).

Kirchenordnungen:
Aemilius L. Richter, die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Weimar 1846; daraus:
1523 die Leisniger Kastenordnung.
1529 die Basler Kirchenordnung.
1534 die Straßburger Kirchenordnung.
1531 die Ulmer Kirchenordnung.
1538/39 die Ziegenhainer Zuchtordnung.
1559 die große Württemberger K. O.

B. Darstellungen.

(Soweit mehrfach und nur unter Verfassernamen zitiert!)

Gustav Anrich, Martin Bucer. Straßburg 1914.
Theodor Brieger, Die Reformation. Berlin 1914.
Wilhelm Diehl, Martin Butzers Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen. Halle 1904 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte).
Heinrich Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. 4. Aufl. 1917.
A. Edward Harvey, Martin Bucer in England. Diss. Marburg 1906
Karl Holl, Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte. 3 Bde. 1927
Friedr. W. Kampschulte, Johannes Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig 1869
August Lang, Johannes Calvin. Leipzig 1909 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte).
Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.
Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 1924.
Johannes Kühn, Toleranz und Offenbarung. 1923.
Julius Hatschek, Englische Verfassungsgeschichte bis zum Regierungsantritt der Königin Viktoria. 1913.
Walter Sohm, Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs 1530—1581. (Hist. Bibl. B. 27.) 1912.

LEBENSLAUF.

Geboren am 4. März 1903 zu Magdeburg, preußischer Staatsangehörigkeit, evang. Konfession, besuchte ich, Rudolf W. H. Schultz, die Vorschule zu Braunschweig und das staatl. Gymnasium zu Erfurt, woselbst ich 1922 das Abiturium bestand. Durch den frühen Tod meines Vaters, des Rechnungsrats Karl Schultz, zunächst am Studieren wirtschaftlich verhindert, absolvierte ich eine $2^1/_2$ jährige Lehrzeit an einer Erfurter Großbank, studierte dann aber in Gießen, später in Freiburg i. Br. neben Kunstgeschichte und Philosophie vor allem Geschichte sowie Deutsch und klassische Philologie. Jm November 1931 bestand ich in Karlsruhe die Prüfung für das wissenschaftliche Lehramt an höheren Lehranstalten und ein Jahr darauf die mündliche Doktorprüfung bei der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg, nachdem ich die Zwischenzeit als Leiter einer kleinen Privatschulklasse in Bonndorf i. Schw. verbracht hatte.

Allen meinen Lehrern möchte ich an dieser Stelle meinen Dank zum Ausdruck bringen für wertvolle Anregungen in wissenschaftlichen- und Berufsfragen, namentlich aber Herrn Prof. Dr. Ritter für Förderung der vorliegenden Arbeit durch wiederholte eingehende Besprechungen vieler Einzelprobleme und bereitwillige Durchsicht der verschiedenen Fassungen.

*